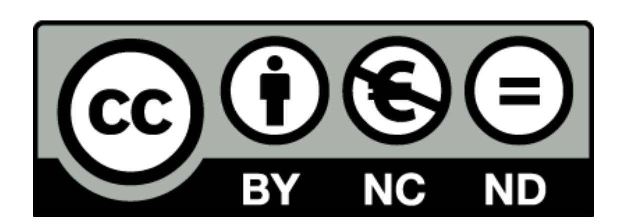



# El *lógos* y la filosofía. Una re-lectura del *Fedro*

Jonathan Lavilla de Lera




Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència ***Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons***.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia ***Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 3.0. España de Creative*** **Commons**.

This doctoral thesis is licensed under the ***Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License***.

Jonathan Lavilla de Lera

# El *lógos* y la filosofía. Una relectura del *Fedro*

Tesis doctoral en Filosofía

Universitat de Barcelona

2014

Tesis Doctoral

de Jonathan Lavilla de Lera

para optar al grado de doctor en Filosofía.

Dirigida por el Dr. Antonio Alegre Gorri y

el Dr. Josep Monserrat Molas

# El *lógos* y la filosofía. Una re-lectura del *Fedro*

Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica. Facultat de Filosofia.

Universitat de Barcelona

Programa de Doctorado: Filosofia Contemporània i Estudis Clàssics

Barcelona, 2014

**Índice**

**Agradecimientos**

La presente tesis doctoral no hubiese podido realizarse sin la ayuda y el apoyo de diferentes personas e instituciones. Sirvan estas líneas para expresar mi agradecimiento hacia ellas.

Conviene comenzar con el debido agradecimiento a mi madre y a mi padre, pues sin su apoyo anímico y económico, mi decisión de mudarme a Barcelona para estudiar Filosofía en la Universitat de Barcelona (UB) hubiese resultado una tarea mucho más difícil.

Agradezco al Departamento de Educación del Gobierno de Navarra por haberme concedido la beca (*Ayudas predoctorales para realizar una tesis doctoral y obtener el título de doctor*) que me permitió dedicarme a tiempo completo a la elaboración del presente trabajo de investigación; sin su patrocinio la presente tesis no hubiese salido adelante. Asimismo, expreso mi gratitud a la Facultad de Filosofía de la UB y en especial al Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura, por haberme acogido en condición de investigador en formación y confiarme el desarrollo de actividades docentes durante los cursos 2012/2013 y 2013/2014.

Expreso también mi gratitud al Departamento de Filología Griega y, especialmente, a los Dres. Jaume Pòrtulas, Jaume Almirall, Xavier Riu, Ernest Marcos, Montserrat Jufresa, Joan Josep Mussarra, Pau Gilabert, Carles Miralles y Natalia Palomar, que me transmitieron los conocimientos necesarios del griego antiguo para poder elaborar el presente trabajo. Mención especial querría hacer del profesor emérito Juan Valero, que de manera altruista me introdujo por primera vez en el estudio del griego.

Gracias también al grupo de Investigación *Eidos: Hermenèutica, Platonisme i Modernitat*, y a sus miembros. Los seminarios y el trabajo conjunto realizado han permitido precisar y matizar algunas cuestiones importantes de esta tesis y me han ofrecido una fuente de inspiración constante. Resultaría ingrato no referirse a los sabios consejos e intuiciones del Dr. Jordi Sales, así como al debate y feed-back de otros integrantes del grupo, entre los que me gustaría destacar a los Drs. Bernardo Berruecos, Bernat Torres y Pablo Sandoval, así como a Alessia Ferrari, Julie Tramonte y Jordi Casasampera.

Quisiera agradecer también a la Università degli Studi di Milano por haberme acogido durante los cerca de cuatro meses que duró mi estancia investigadora en Milán y, especialmente, al profesor Franco Trabattoni, por ejercer de tutor durante este período; su buena disposición, dirección y consejo han sido indispensables en este trabajo. Agradezco también al profesor Mauro Bonazzi, que durante mi estancia en Italia siempre se mostró bien dispuesto para la discusión sobre el *Fedro* y Platón, y que me mantuvo al corriente de las actividades de la universidad, invitándome a que asistiese. Gracias también al Dr. Filippo Forcignanò, cuyas clases y observaciones resultaron de gran utilidad.

Mención aparte merecen los directores de esta tesis: al profesor Josep Monserrat le debo, en primer lugar, el haberme sugerido la investigación que aquí presentamos. En segundo lugar, su seguimiento constante durante estos cuatro años de trabajo, así como sus correcciones y consejos. En tercero, haberme abierto las puertas del grupo de investigación al que ya me he referido. Al profesor Antonio Alegre Gorri no sólo le debo haber prendido mi pasión por la filosofía griega durante el primer curso de Filosofía, sino que durante los nueve últimos años ha sido la persona que ha guiado de

manera infatigable mis investigaciones: fundamentales han resultado sus sugerencias, correcciones y atención constante. Debo agradecerle también todas las facilidades que me ha brindado durante los últimos años, cediéndome regularmente su despacho para trabajar y atender las visitas de los estudiantes, prestándome bibliografía y tendiéndome la mano como a un amigo.

Agradezco también a Charlie, cuya ayuda ha resultado indispensable para poder redactar parte de la presente tesis en un inglés mínimamente aceptable.

Por último, querría mencionar a los Drs. Santiago López Petit, Miguel Candel, Luis Bredlow, Javier Aguirre, David Corrales, cuya impronta también ha resultado importante para el resultado que aquí presentamos.

**Abstract**

The present doctoral thesis joins the general project being carried out by the research group *Eidos: Hermeneùtica, Platonisme i Modernitat* by providing a new reading and interpretation of the Platonic dialogue *Phaedrus*. The thesis is comprised of three sections. The first, being the introduction, sets the primary aims of the thesis, coupled with the work method resorted to; furthermore, it affords an array of general considerations on the text, e. g. its authenticity, date of composition, a general characterization of its characters and its dramatic setting date. The second is far more extensive than the others and is truly the core of the thesis. A detailed reading of the dialogue spreads across its eleven subsections, debating some of its most significant interpretations and casting light on several of the most substantive problems put forward by the dialogue. Firstly, the various parts of the dialogue are analyzed, for instance, the initial scene, each of the three erotic discourses, along with the ensuing discussion on traditional rhetoric, dialectic and writing. Secondly, an overview of how the various elements of the dialogue are linked and how some derive from others is proffered. This approach has enabled us to pinpoint the controversial thematic and dramatic unity of the dialogue in the following way: to begin with, the second half of the dialogue seems to be a necessary follow-up to the first; moreover, several issues, such as love, the soul, traditional rhetoric and dialectic crop up as a varied array of aspects which require dealing with so as to resolve the problem portrayed by Plato in the initial scene of the dialogue through the figure of Phaedrus. Finally, the third section compiles the main findings of the analysis conducted throughout the thesis in a synthesized manner, underlining not only the unitary character of the dialogue but also the importance of accurately comprehending this work to be able to define the nature of Plato’s work in general.

**Resumen**

La presente tesis doctoral se suma al proyecto general del grupo de investigación *Eidos: Hermenèutica, Platonisme i Modernitat*, ofreciendo una nueva lectura e interpretación del diálogo platónico Fedro. La tesis se divide en tres apartados. El primero, que sirve de introducción, establece los objetivos principales de la tesis y el método de trabajo que hemos seguido; además, ofrece toda una serie de consideraciones generales sobre el texto, como su autenticidad, su fecha de composición, una caracterización general de sus personajes y su fecha de acción dramática. El segundo es con diferencia el más extenso de todos y constituye propiamente el núcleo de la tesis. A lo largo de sus once sub-apartados se ofrece una lectura pormenorizada del diálogo, en la que discutimos con algunas de las interpretaciones más relevantes y ofrecemos luz sobre los problemas más sustantivos del diálogo. Por una parte, se analizan las diferentes partes del diálogo, como la escena inicial, cada uno de los tres discursos eróticos, y la discusión posterior sobre la retórica tradicional, la dialéctica y la escritura; por otra, se trata de ofrecer una visión general de cómo se unen entre sí las distintas partes del diálogo y en qué sentido unas derivan de las otras. Esta manera de proceder nos ha permitido encontrar la controvertida unidad dramática y temática del diálogo: de un lado, la segunda parte del diálogo se muestra como una continuación necesaria de la primera; de otro, los temas del amor, el alma, la retórica tradicional y la dialéctica aparecen como diferentes aspectos a tratar para resolver el problema que Platón presenta en la escena inicial del diálogo a través de la figura de Fedro. Por último, el tercer apartado recoge de manera sintética las principales conclusiones del análisis llevado a cabo en desarrollo de la tesis. En él subrayamos el carácter unitario del diálogo y la relevancia capital que tiene la correcta comprensión de esta obra para la consideración de la naturaleza de las obras de Platón en general.

# I. Introduction

> "Lorsque tu seras dans ton lit, que tu entendras les aboiements des chiens dans la campagne, cache-toi dans ta couverture, ne tourne pas en dérision ce qu'ils font: ils ont soif insatiable de l'infini, comme toi, comme moi, comme le reste des humains, à la figure pâle et longue. Même, je te permets de te mettre devant la fenêtre pour contempler ce spectacle, qui est assez sublime".
>
> (Lautréamont. *Les Chants de Maldoror*)

> "Ez dagokigunen bat maitatu ohi dugu gehienetan, eta horrek aurreratzen digu zahartzaroa".
>
> (A. Lertxundi. *Otto Pette*)

> "Si ventis vela committeres, non quo voluntas peteret sed quo flatus impellerent promoueres".
>
> (Boecio. *Consolatio Philosophiae*)

## I. 1. Genesis and main thread of the commentary

The interest aroused in the readings by Detienne[1], Havelock[2], Svenbro[3], Harris[4] and Thomas[5], amongst others, five years ago led us to study the problem that has been coined as "the transition from orality to literacy". In that context and within the Master's of Philosophy called *Philosophy and Classical Studies*, Professor Josep Monserrat suggested that I could analyze Plato's *Phaedrus* as an instant of that vast process in the subject called *Platonic readings*. I was so drawn to the proposition that I decided to turn it into the central issue of my Master's final project and which I titled "La novedad de la técnica escritural alfabética: la escritura en el *Fedro* de Platón". Even though the research enabled us to analyze a specific moment of that general process from a particular perspective, we felt that it had been inconclusive. In what way? On writing it up, we became aware that the issue of orality and literacy was solely one of the points that the dialogue dealt with and to be able to analyze it adequately, it would have to be interpreted in its context, i. e. in relation to the other issues that the dialogue referred to. In short, it required more attention and more thorough research.

To comprehend the Platonic criticism of writing in the *Phaedrus*, first of all we need to understand the precise problem to which it circumscribes and grasp its ties to the totality which it forms part of. Hence, the decision was taken to focus our attention on the dialogue and put aside the issue of the Greek literacy process, which was not

---

[1] Detienne (1986; 1988).
[2] Havelock (1996; 2002[2]).
[3] Svenbro (1984; 1988).
[4] Harris (1989).
[5] Thomas (1992).

only too general an issue for a thesis, but had also been researched intensively and extensively in recent decades. The new goal was clearly set out: to interpret Plato's *Phaedrus* as a whole. Firstly, the task did not appear to be so obvious[6] on the grounds that the deep unity and the argumentative main thread of the dialogue had been severely questioned. Thus, even though five out of the six manuscripts which reached us had as their first subtitle[7] *on the Beauty* (Περὶ καλοῦ), we had proof that even in ancient times it had received other titles, namely *On the Rhetoric* (Περὶ ῥητορικῆς), *On the Soul* (Περὶ ψυχῆς), *On the Good* (Περὶ τἀγαθοῦ), *On the First Good* (Περὶ τοῦ πρώτρου καλοῦ) and *On the Good in General* (Περὶ τοῦ παντοδαποῦ καλοῦ). This indecision about the key theme of the dialogue is not limited solely to ancient times. Although most researchers hint that rhetoric is the primary problem, the debate is still being waged. Rowe[8] and Heath's[9] contention during the second half of the 80s is proof of it and the new translations, monographs and articles[10] still argue over its unity and main theme. A widely resorted to solution has been to specify that the first half of the *Phaedrus* is comprised of the themes on love and the soul, whereas rhetoric and dialectics constitute the second. Regrettably, this layout does not put an end to the conflict as several points still remain pending: a) what connects the two halves of the dialogue? b) What is the central axis the thematic plurality pivots on?

Due to the great relevance and complexity of several themes in the dialogue, such as dialectic, rhetoric, soul and ἔρως, the main bulk of the discussions have focused on their analysis, in addition to their ties to other passages in the *Corpus Platonicum*. Undoubtedly, this task has aided us in clarifying the cardinal points of the dialogue, yet we feel that interpreting its meaning, nexus and hierarchy properly requires taking a few steps back. Each and every one of the *Dialogues* depicts a particular conversational scenario in which the starting point of the discussion is a problem affecting the characters; only by thoroughly analyzing the dramatic context can the hermeneutic clues be acquired so as to shed light on the reasons for what is being said and the way it is being said. Thus, based on the fact that there are only two speakers in this dialogue, it stands to reason that the interpretative clue must lie in a close scrutiny of who they are and the problem put forth. The Platonic Socrates usually plays the part of the philosopher in the dialogues. Yet without ever denying that Socrates says only one and exactly the same thing[11] throughout the *Dialogues*, he says it in greatly different ways, depending on the interlocutors facing him, the specific problem being dealt with and the strategy taken. Therefore, as far as we are concerned, in order to grasp what is discussed during the dialogue and the way how it is carried out, which will set the unfolding and structure of the dialogue, there is no choice but to wonder who Phaedrus is. Needless to say, the previous interpretative works have been concerned about this when developing their studies[12], but we think that they have

---

[6] Ausland (2010: p. 2): "Difficulties often felt when trying to identify a main theme for the *Phaedrus*".

[7] The first subtitle of the dialogue actually served as the thematic title, whereas the second subtitle referred to a generic classification. For further reading on this issue and subtitles linked to *Phaedrus*, see Brisson (1989: p. 64).

[8] Rowe (1986; 1989).

[9] Heath (1989a; 1989b).

[10] *Cf.* Werner (2007); Ausland (2010); Moss (2012).

[11] *Cf.* Narcy (1992).

[12] Griswold (1986) has managed to proffer one of the most subtle analyses of this issue. According to his thesis, the main theme of the dialogue concerns self-knowledge, so Socrates' words grapple directly with

fallen short when it comes to inferring a conclusion that may help to solve the problem of the thematic unity within the dialogue. In that respect, once our work on the *Phaedrus* was started, the title of Bradley's[13] recently published monograph aroused our curiosity: *Who is Phaedrus?*. Disappointingly, our expectations were dashed owing to the poor quality and lack of accuracy in the work[14], thus bolstering us to go on with our research work.

The fact that Phaedrus is characterized as a philologist in the *Corpus Platonicum*[15] serves as the starting point for our thesis. To place this character alongside Socrates, a philosopher, enables two ways of living to be delimited; although they share few features they are essentially different. As their name reveals, the φιλόλογος and the φιλόσοφος share a common vital background, i. e. the φιλία [= ἔρως], but while the former's ultimate goal is the λόγος itself, the latter uses the λόγος as a means of achieving the σοφία. In this respect, Phaedrus' problem is an erotic one, i. e. a problem which has to do with the aim of his desire. From a Platonic viewpoint, Phaedrus' love is poorly guided and Socrates serves as a counterpoint, as he shows a healthy soul, whose desire is in the right direction. Along these lines, the dialogue itself affords us the keys to make a diagnosis and specify the treatment which can help the sick man's passion to get back on track. The whole affair appears to be a paradox: although ἔρως is common and potentially beneficial to all humans, the λόγος is the key element that determines whether the quest is well or badly directed. Paradoxically, λόγος, which is what *saves* Socrates, is precisely what *poisons* Phaedrus. Ἔρως constitutes the vital background of any human being and λόγος the ability to steer it properly and in the right measure. Hence, the dialogue exhibits not only how not to interact through the discourses, but also the right criterion. Dialectics is precisely the general method which sets the proper guidelines to relate to λόγος and deploying it implies bringing into play the *logic* or *discursive* activity which the good life consists in. Every soul is basically ἔρως and its goodness emerges from how it interacts with λόγος. In point of fact, the ideal combination rests in exercising philosophy, whose nature is basically discursive, and which consists in leading human passion towards the rediscovery of the truth, which is what is authentically beautiful, and thus, the genuine goal of any ἔρως. In addition, as it is a practice whose mission it is to pilot desire skilfully by means of the word, it is a specific type of rhetoric that attempts to assist the (re)discovery of the Ideas, whose memories lie latent in the souls.

Consequently, the various *themes* of the dialogue are set forth as a result of Phaedrus' particular problem and Socrates' attempt to find a remedy of a universal nature. Deep down, the thematic plurality fits in with the primary issue of λόγος: the philologist Phaedrus has a discursive problem and Socrates points out the best way for all human beings to use the λόγος, as well as striving to persuade him rhetorically. Ἔρως is essentially one and identical in all human beings, however, it manifests itself in an array of manners, according to the way it is related to λόγος. Philosophy provides us with the tools to grasp the profound unity underlying the multiple ways in

---

Phaedrus' personal problem, i. e. his inability to know himself. Only getting to know himself can turn Phaedrus into a philosopher, but only philosophizing provides the means to get to know oneself adequately.

[13] Bradley (2012).

[14] See Lavilla de Lera (2014).

[15] Our commentary will justify this thesis suitably.

which desire appears, as well as aiding the human soul, distraught by various passions, to achieve a deep and stable unity. To accomplish this aspiration, the human being must persuade himself to channel his desire towards the pursuit of genuine reality, which compels him to undertake the task of introspection, as will be explained in the following commentary.

**I. 2. Methodology, aim and relevance of the thesis**

This thesis project is inscribed in the wider project of the research group called *Hermenèutica, Platonisme i Modernitat*, which has already produced a series of works, articles and thesis on several of Plato's dialogues[16]. Thus, the methodology we have used is the same as the research group's, which starts off with an attentive reading of the dialogue itself, i. e. without firstly solving the problems of the dialogue according to external references, whether these emerge from other dialogues or external testimonies. However, by no means does this work methodology imply being unaware of the rest of Plato's works or disregarding external references; it is based on the presumption that each individual dialogue constitutes a meaningful whole in itself, a fact that permits the dialogue to be understood in itself and by itself[17]. Thus, only after having followed a meticulous examination of the dialogue itself, will it be required to associate it to other works in the *Corpus* and external testimonies. Thanks to this work procedure, the risk of distorting the specific sense of the dialogue due to preconceptions of what Platonism is, may be averted. Moreover, it promotes the debate and to ponder on the true thought of the founder of the Academy.

This aim has led us to take the dramatic elements of the dialogue very much into account, paying special attention to who the characters are and the problem they are bringing forth; the dramatic twists, irony and how the conversation advances must be comprehended in both the light of the problem that triggered them off and the characters that argue over it. Following this approach, we have reviewed each passage of the text as part of the whole dialogue in which it is contained; it would not be fair to examine a Platonic text dragging it away from the context the author placed it in. Therefore, our reading attempts to keep a distance from a number of presuppositions that form part of the history of Platonism, striving to uncover in the text what Plato actually wanted to put forward and not something we painstakingly end up finding in the text. Bearing this in mind, we have not disregarded research carried out on the interpretation of the *Phaedrus* throughout the centuries, but attempted to discuss things over with commentators of the dialogue, collecting clues and accurate material in many cases, but at the same time, pointing to the wasteful nature of some of the interpretations.

This hermeneutic approach enables the dialogue to be seen as a totally unified organic whole, whose components are all relevant and develop substantive functions pertaining to the whole body they form part of. Besides, it allows the reader to understand that the unity of the dialogue is not only thematic, but also formal: the

---

[16] *Cf*. Sales (1992; 1996; 2007; 2010); Monserrat (1999; 2007a; 2008); Bosch-Veciana (2003; 2007; 2010); Ibáñez (2007a; 2007b); Torres (2013). See also the articles and reviews published by group members in the *Butlletí Platònic* of the *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*.

[17] It is worth noting that this work approach is not peculiar to our team and that a host of relatively recent authors have resorted to it. *Cf*. e. g. William (1940: pp. 154-155); Gill (2000: pp. 142-143; 2002: pp. 153-161) and Werner (2012).

beyond-the-city-wall walk described by the dramatic fiction agrees with the dialectical structure of the dialogue, which sets off from a problem of a particular nature, climbs up to a general perspective from which it is possible to deal with the problem and after having acquired a well-founded view of the issue, descends to the specific world in which it initially sprang up. Thus, as the dialogue itself provides a characterization of the dialectic, it also produces the hermeneutical tool required to grasp the profound harmony of the dialogue, affecting both the structure and the content.

Having said this, we feel that we need to look into one of the dangers of this work approach which has led some commentators to misguided interpretations of the *Phaedrus*. Departing from the same idea we have about Plato, i. e. that he thought that wisdom could not be transmitted as a dogma or by memorizing an external discourse or through a series of fixed principles, some have considered Plato a kind of *avant la lettre* advocate for the contemporary *pensiero debole*, in which the essential importance of the proposal lies in the search itself and not in finding truths. In fact, on several occasions Platonic Socrates subscribes to the idea that he is not truly a teacher; however, it would not be reasonable to infer such an open-minded view of Plato[18]: the prints of truth are embedded inside us and it is the human beings' task to *re*cognize them. Knowledge is invariably bonded to the pursuit of identifying the Ideas' prints, which lie within us. Accordingly, admitting that Socrates is not strictly a teacher, it could be said that he is a *psykhopompós* who struggles to lead those souls he encounters to practice philosophy, which is the usage of dialectics to achieve the true knowledge of reality. Despite the fact that Plato proffers a journey, the dawn of a new life, it must never be forgotten that some of his greatest enemies were the relativism of sophists and rhetoricians and the skepticism found in certain sectors of the city. Hence, we feel that some readings[19] have depicted Plato to be excessively open, merely because Socrates does not leave Phaedrus any message to learn by heart, as if it were a dogma. Those readings overlook the fact that throughout all his work Plato attempts to clearly differentiate his Socrates from sophists and practitioners of traditional rhetoric. Therefore, in order to prevent the immanent reading of the dialogue from being lost because of the substantial mockery and obscure passages of the text, several basic premises must be borne in mind: the belief in the existence of the Ideas, the immortality of the soul and the chance to carry out reminiscence is sufficient and necessary for one to understand the dialogue itself without falling into the risk of interpreting its discursive plurality as an incitement to freethinking.

These are the basic premises required to be capable of reflecting on the truth value and the strategy of the palinode. They constitute the corner-stones of Plato's philosophical building, which we believe are examined in various ways in other parts of the *Corpus*. Without these basic premises, the quest for an objective and discursive knowledge would not be possible. Thus, there are certain Platonic myths that serve as corner-stones for Plato's philosophical building, which do not clash with the idea that philosophy must necessarily be regarded as a path essentially tied to the discursive examination and discursive reflection. In consequence, several authors, such as Werner[20], despite explicitly regarding the palinode as a myth, find themselves

---

[18] *Cf.* Bonazzi (2011: pp. XXXV-XXXVI).
[19] Ferrari (1987) is one of the foremost examples.
[20] *Cf.* Werner (2012).

categorically obliged to implicitly admit that the premises mentioned previously are not a mere tale, but basic essentials of all dialectical practice[21].

In any event, we should point out that we do not automatically consider that the Platonic belief in these three premises correlates to the way it is described by the specific myths in his works. Even though several passages of the *Corpus* and certain external testimonies lead us to the belief that Plato debated about these issues in the Academy, to justify these issues in an absolute way is beyond the limits of human beings' epistemological capacity. Given Plato's awareness of these limits, his works neither transmit a Platonic theory of Ideas[22] nor a fixed dogma referring to what the soul may experience in his discarnate condition. In fact, Plato puts forward narrations which constitute possible or plausible corner-stones for his philosophical building. To distinctly define what the Ideas are, for example, is a task beyond the aims of our research. Even if Plato was absolutely certain that the existence of some fixed and changeless entities or principles were vital in order to talk about knowledge (ἐπιστήμη), he was well aware that defining and characterizing their nature was an ardous and totally unattainable task in view of the limited knowledge held by the incarnate human beings. Consequently, this may explain why he never described them positively in any text. Hence, taking the whole *Corpus* into consideration, the nature of these beings cannot be clearly inferred nor can we determine whether they simply work as a series of fundamental principles in some texts. Indeed, these may very likely have been the kind of problems discussed in the Academy.

The current thesis aims to further the general work conducted by the research team *Eidos*: *Hemenèutica, Platonisme i Modernitat*, by means of this methodology and guidelines in an effort to produce a detailed commentary of the *Phaedrus*, which will shed light on its structure and content. In addition, the special attention paid to Phaedrus's philologist nature confers a somewhat novel status to the commentary on the grounds that the λόγος emerges as the main problem and core of the whole dialogue: it is the driving force and the remedy which aids the dialogue to conclude. Accordingly, our approach has been geared towards progressing alongside the Greek text, striving to put forth a solidly justified reading and ensuring that no passage in the work is left unattended. Hence, we gradually lay out the problems in the dialogue as the text unfolds.

Finally, it is our hope that the present research project will somehow contribute to the series of Platonic studies being currently undertaken in Spanish. It is relevant to point out that the best part of the monographs on this dialogue have been written in English, while the Spanish interpretative work is solely published when in conjunction with a new translation or edition of the dialogue. Accordingly, commentaries by Marías[23], Lledó[24], Santa Cruz and Crespo[25], and Poratti[26] are circunscribed to this framework with its subsequent drawbacks. Unlike the previous works mentioned, we

---

[21] See our review (Lavilla de Lera 2013) of Werner's (2012) monograph. For a good discussion about the nature of Platonic myths, see Trabattoni (2011a).

[22] As Gonzalez (2003) and other Platonists, we think that finding a Platonic theory of Ideas in the *Dialogues* is unachievable.

[23] Marías (1948).

[24] Lledó (1988).

[25] Santa Cruz and Crespo (2007).

[26] Poratti (2010). For further information about this work, see Lavilla de Lera (2011a).

have endeavored to accomplish a thorough analysis regardless of its extension or the nature of the public it is aimed at. All of this has helped yield a thesis which is one of the few monographs[27] about the *Phaedrus* in Spanish.

### I. 3. The text

#### I. 3. 1. Authenticity[28]

The host of quotations referring to Plato's *Phaedrus* rules out any doubt about its authenticity. In that respect, Aristotle's news is particularly noteworthy: in *Rhetorica* III, 1408b19-20, there is a direct reference to the tittle of the dialogue, whereas in *Topica* VI, 140b2-4, and *Metaphysica* XII, 1071b31-1072a2, the name of Plato is cited when referring to issues regarding the *Phaedrus*, but without quoting the name of the dialogue. In addition, some commentators have backed Plato's authorship of the dialogue on the basis of *Physica* VIII, 265b32-266a1, and *De anima* I, 404a20-25, though as Poratti[29] has suggested, these texts could also be referring to *Laws* X, 895e-896a, or to Xenocrates.

#### I. 3. 2. Date of composition and relative dating

The absolute and relative chronology of the dialogue has been controversial throughout history. The truth of the matter is that all the criteria wielded (i. e. the research and analysis on the historic or literary references of the dialogue, its doctrinal content and style analysis) are inadequate to firmly establish a date for this dialogue. The dispute over its dating goes back to Late Antiquity; several authors, Diogenes Laertius amongst them, reckoned that it was one of his works from his youth and even the first Platonic dialogue[30]. Olympiodorus[31] also shared this view owing to the alleged dithyrambic nature of the composition. In contrast, Cicero's attention is drawn by the allusion made to the young Isocrates at the end of the dialogue; he writes and I quote: "haec de adolescente Socrates auguratur. At ea de seniore scribit Plato et scribit aequalis"[32]. It is thought that Plato was almost eight years Isocrates's junior and no Roman would have attributed the term "senior" to anyone far below the age of 50, according to Thompson[33]. Therefore, Plato must have been over 40 when he wrote the dialogue.

As has been indicated, the debate over when the *Phaedrus* was composed dates back to Antiquity. In the 19th century Schleiermacher, whose work was one of the utmost importance for contemporary studies, understood the *Phaedrus* as the first

---

[27] Ruiloba's (1952) experiment consisting in rewriting the dialogue between Socrates and Phaedrus in a more comprehensible fashion by basing himself on the original text proves to be of little philological or philosophical worth. Other works, such as Lledó's (1992), notwithstanding a high philosophical strength, cannot be regarded as commentaries in themselves and make usage of the dialogue as a means of elaborating their own thoughts.

[28] For information on the transmission of the text, see de Vries (1969: pp. 3-4), Moreschini (1985: pp. CCVI-CCXXV) and Sala (2007: pp. 10-13).

[29] *Cf.* Poratti (2010: p. 66, n. 84).

[30] Diogenes Laertius (III. 38. 1-3) assures us that it is not only the first dialogue but that its problems relate to youth and that, in Dicaearchus' opinion, its style is imperfect: λόγος δὲ πρῶτον γράψαι αὐτὸν τὸν Φαῖδρον· καὶ γὰρ ἔχειν μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα. Δικαίαρχος δὲ καὶ τὸν τρόπον τῆς γραφῆς ὅλον ἐπιμέμφεται ὡς φορτικόν.

[31] *Cf. Life of Plato*, III; *Scholium to Phaedrus*, 227.

[32] Cicero, *Orator*, XIII.41-42.

[33] *Cf.* Thompson (1868: p. XXIV-XXV).

Platonic dialogue[34], with a highly programmatic role and containing all the themes and problems that would emerge in Plato's posterior dialogues. This interpretation was not based on Diogenes Laertius' judgment but on causes connected with the structure and contents of the dialogue: several poetic passages, which are uncommon in other works by Plato, are imputed to the enthusiasm for poetry that transposes the young author. The German theologian and philosopher's work was a landmark moment, as it spurred philologists to renew the debate over the date of the dialogue.

From the late 19th century, stylometry, with its new approach, proved to be groundbreaking as it yielded some evidence gained in a much more objective manner. Generally speaking, research has tended to split Plato's works into three periods (early, middle and late dialogues), situating the *Phaedrus* towards the end of the middle phase, nearing the last. Stylometry has been improved and developed thanks to computer technology breakthroughs in the second half of the 20th century. Despite the fact that Plato's dialogues and especially this one, in which we find three epideictic discourses and several different registers, are characterized by a nature that hampers and restricts the results of the previously mentioned research, in recent years a general consensus has been established stating the *Phaedrus* was one of the last dialogues written during the middle period, in transition to the third one, approximately at the same time as the *Republic*, the *Parmenides* and the *Theaetetus*. Additionally, certain relevant philosophical elements, such as the explanation of the dialectical method, seem to confirm this fact, which sets the dialogue very close in time to some of the late dialogues, such as the *Sophist*, the *Statesman* or the *Philebus*.

As mentioned earlier, the style of the *Phaedrus* compels us to be cautious when it comes to putting our trust in the stylometric testing and, after having agreed that several pieces of stylometric evidence suggest that it is one of the latest dialogues of the middle period, the vast majority of research has been steered towards its philosophical content to determine its position within the *Corpus*. Adhering to this criterion, the composition seems to be posterior to the *Symposium* and the *Republic*, in the vicinity of the *Theaetetus* and the *Parmenides* and prior to the *Sophist*, the *Statesman* and the *Philebus*, to name a few. The contention over the relative date of *Symposium*, the *Republic* and the *Phaedrus* has been especially noteworthy.

The fact that the two dialogues are endowed with a series of epideictic discourses on love, has driven specialists to wonder about the order of the *Symposium*-*Phaedrus* sequence. Based on the thesis that the *Phaedrus* dated back to the first stage, several authors were of the opinion that the *Phaedrus* was the former. Recently, however, the majority favors the opposite; Léon Robin's [35] remarkable reflections were critical to this concern. In spite of the absence of elements bestowing irrefutable

[34] In the 15th century Ficino also had the notion that the *Phaedrus* was Plato's first dialogue: "Plato noster poeticae Musae, quam a tenera aetate immo ab apollinea genitura sectatus est, furore gravidus, primum peperit liberum totum paene poeticum et candidissimum candidissimus, et de pulchritudine simul atque amore vir pulcherrimus omniumque amore dignissimus, ut merito ceteros quoque liberos deinceps ediderit venustatis et gratiae plenos, a venerea Musa exordium felix auspicatus, solusque omnium venustatem ubique cum dignitate coniunxerit" (in Allen 2008: p. 38). As Allen (2008: pp. 236, n. 2) says, Ficino probably derived this notion from Diogenes Laertius. The quotation is also relevant as it shows that many interpreters thought from an early stage that this dialogue was written by someone pregnant with the frenzy of the poetic Muse and carried by the poetical inspiration. In the commentary we will go against this reading.

[35] Robin (1908; 1929; 1933).

certainty, some passages appear to confirm this interpretation: in *Symposium* 177a ff., Eryximachus refers to Phaedrus' complaint, according to which no-one whatsoever has celebrated ἔρως befittingly; it seems that making such a claim after having listened to the Socratic recantation would not make sense. Moreover, in *Phaedrus* 242a8-b2, when Socrates asserts that none of his contemporaries with the exception of Simmias of Thebes has succeeded in producing as many discourses as Phaedrus, he could be referring to the *Symposium*, in which the son of Pythocles is portrayed as the πατὴρ τοῦ λόγου (177d5). In any event, it could be argued that this evidence reinforces the idea about the posterity of the dramatic date of the *Phaedrus*, but not the order of their composition.

The task to determine the relative order of the *Republic* and the dialogue that this thesis talks about proves to be even more difficult to accomplish. In her PhD thesis, Sala[36] gathers the primary doctrinal motives that impel her to consider that the *Republic* precedes the *Phaedrus*. From our standpoint of view, two of them are especially decisive: firstly, it has been stated that assimilating the image of a winged carriage would be challenging for someone who has no knowledge of the tripartite soul outlined in the *Republic*. Needless to say, it is unlikely that Plato could possibly introduce that division of the soul for the first time by way of a myth without offering any adequate explanation or characterization of each part; the role of the white horse in the palinode and in the *Phaedrus* has been highlighted on numerous occasions[37], but the truth is that its characterization and the relevance of this part of the soul in the dialogue is very scarce. By contrast, book IV of the *Republic* introduces the tripartite soul above-mentioned in a more gradual and balanced fashion[38]. Secondly, there is a second and more solid piece of evidence which seems to tip the balance in favor of the *Phaedrus* being posterior: the proof of the immortality of the soul given in it. In view of the fact that this very same proof is found in the *Laws*, if the *Republic* had been posterior and therefore situated itself between the two, it would not have made any sense to resort to a different kind of proof (*Republic* X, 608d-611a). Hence, the most plausible solution seems to be to consider that the proof of the *Republic* is substituted by that of

[36] Sala (2007: pp. 21-22).

[37] To quote just a few, the works by Ferrari (1987) and Werner (2012) are noteworthy.

[38] The notion that the tripartite soul is a genuine Platonic creation has been contested by some authors. Quoting Posidonius (*cf.* Burnet 1920$^3$: p. 278, n. 2), Taylor (1960: p. 120, n. 1) suggests that the doctrine of tripartite soul has its origins in 5th century Pythagorism. Therefore, a contemporary knowledgeable reader would be familiar with this issue and would comprehend the myth about the winged carriage without requiring the more understandable explanation of the *Republic*. Nevertheless, this affirmation could be somewhat insubstantial, above all on the grounds that it not only presupposes that the reader is acquainted with Pythagorism but also as it makes impossible to distinguish the Pythagorean and Platonic doctrines, at least in the *Phaedrus*. It is a well-known fact that Plato compiles a large number of traditions, but subjects them to his own philosophy, thus shaping and transforming them. Hence, even if the origins of that doctrine had lain in the Pythagorism (this hypothesis is itself very arguable), Plato would probably have introduced it in a more detailed way than in the *Phaedrus* (e. g. as in the *Republic*), in order to explain the originality of his thought and differentiate it from the previous doctrine. In the same way, as it has been well stated, the tripartite soul in *Republica* X and the *Phaedrus* are not totally compatible in light of the fact that the latter postulates the immortality of each one of its parts, while the *Republic* postulates it just for the rational part of the soul. In summary, it must be accepted that the mythical shape in which the palinode is depicted in the *Phaedrus* does not irrefutably prove that it is posterior to the *Republic*, but, in fact, it seems more plausible and the counter-arguments given do not offer evidence to reinforce the opposite position.

the *Phaedrus*, which is kept in the *Laws*. In addition to these, other reasons have been proposed, but we feel they are much more questionable.

Taking all these considerations into account regarding the structure and content of the dialogue, as well as its polemic context in which Isocrates and Alcidamas[39], amongst others, can be witnessed arguing, has prompted the *Phaedrus* to be placed in a timeframe which ranges from 380 to 360 B. C.. We fully concur with this hypothesis and deem that the dialogue finds itself in the first half of the 60s[40].

**I. 3. 3. Characters**

The present dialogue is a simple one, in which the conversation, held by only two characters, namely, Phaedrus and Socrates, takes place in the direct speech. However, due to the fact that the former carries a text by Lysias with him, it can be said that Lysias is also somehow present in the dialogue (*cf*. 228e1: παρόντος δὲ καὶ Λυσίου), albeit indirectly. Therefore, we have included him, along with the two others.

**I. 3. 3. a. Phaedrus**

There is little data available on the historical Phaedrus: we know he was the son of Pythocles and lived in the Athenian δῆμος of Myrrhinus. He lived sometime between 444 and 393 B. C. [41]. The events that occurred in 415 B. C. [42] turned out to be especially consequential for him, as he was accused by the *metic* Teucrus of sacrilege for profaning the Eleusinian mysteries, and as a result he was forced to go into exile[43]. As the rest of the accused that had fled into exile, he was tried *in absentia* and consequently the city confiscated and sold off his properties.

Yet, Phaedrus is best known for being one of the characters who appears in three of Plato's dialogues: the *Protagoras*, the *Symposium* and the one that this thesis analyzes. In the first, it is said that he is at Callias' home, along with Eryximachus and other young men, listening to Hipias' discourses, to whom they enquire about nature and astronomical phenomena (περὶ φύσεώς τε καὶ τῶν μετεώρων ἀστρονομικὰ ἄττα, 315c5-6). In the *Symposium* he plays a far more important role, as he not only declaims the first discourse on ἔρως, but he is also the one who chooses the theme to be discussed that night; that is why he is referred to as the father of the *lógos* (πατὴρ τοῦ λόγου, 117d5). In the dialogue named after him, his role acquires even greater relevance due to the fact he is Socrates' only direct interlocutor.

---

[39] Due to the lack of consensus on the chronology of these authors, we will not delve into the argument, as it would need too long a discussion and would exceed the goal of the present thesis.

[40] The aim of the present thesis is not to deal thoroughly with the chronology of the *Phaedrus*. There is ample bibliography on this contentious point. For a concise and well-argued synthesis, see Sala (2007: pp. 16-25).

[41] *Cf*. Nails (2002: p. 232).

[42] The scandal of the *Hermocopidae* (Ἑρμοκοπίδης) broke out that same year: in the early stages of the month of *Thargelion*, at the height of the Peloponnesian War, a few days before the Athenian fleet led by Alcibiades set off for Sicily, the herms (ἑρμῆς στροφαῖος) of the various Athenian tribes were mutilated on one sole night, except for those of the *Eigeis*. This event was considered to be a bad omen for the expedition. Phaedrus has frequently been mentioned as one of the herm mutilators. However, as Nails (2002: pp. 233-234) sustains, there is no proof whatsoever to lead us to think that the accusation brought against Phaedrus was tied also to these events.

[43] *Cf*. Andocides, *De Mysteriis* 15.

Significantly, the physician Eryximachus is named in these three dialogues and solely in them; this cannot simply be a mere coincidence and proves to be crucial to comprehend who Plato's Phaedrus is. In the *Protagoras*, the physician is identified as one of the young men who follow Hippias' explanations and asking him questions (*cf*. 315c). In the *Symposium*, he plays the part of the *symposiarch* until Alcibiades arrives on the scene, proposes to give speeches about ἔρως so as to satisfy Phaedrus' wishes (*cf*. 176e-177d), and recites the third erotic discourse. Last but not least, a slight reference to the physician is made in *Phaedrus* 268a9. The fact is that there is no Platonic episode in which his figure is not accompanying Phaedrus either directly or indirectly, both constituting a sort of dramatic couple and we cannot help but wonder what kind of a relationship it is and why Plato is so attentive to it[44].

To begin with, there is no room for doubt about their friendship in the dialogues. Socrates' account in the *Protagoras* mentions them successively, in the company of each other and dedicated to the same practice. During the *convivium* held at Agathon's home, Eryximacus' words reflect that they meet repeatedly, thus their close relationship is highlighted even further: Phaedrus always (ἑκάστοτε, 177a5) complains to him because no one has ever composed a proper encomium to ἔρως, so Eryximachus decides to please him by proposing ἔρως as the main topic of the night. Despite the fleeting reference to Eryximachus, the *Phaedrus* also rises up as clear evidence of their friendship, owing to the fact that he is mentioned as ἑταῖρος of Phaedrus (*cf*. 268a8-9).

Taking a step further, in his book about the *Symposium*, Sales[45] has stated that the referred to relationship was not only friendship, thus lending itself to the suggestion that Plato was toying with the idea of introducing an erotic nexus between the two. This hypothesis is incompatible with the pederastic homosexual relation known as ἔρως παιδικός, which was codified within fixed conventions and had a relevant repercussion in education and politics[46]. The problem arises as city customs did not contemplate a relation between two contemporaries, which was roughly Phaedrus and Eryximachus'[47] case, unlike the one between an adult and a young man who had not even grown his first beard yet[48]. Analogously, there are no signs to suggest there was such a bond between both historical figures. Nevertheless, fancy should not be ruled out altogether on the grounds that it could well have been conjured up by Platonic art: significantly enough, there is not one single dialogue in which the latter is not mentioned when the former is and *vice versa*. Samples of these irony games can be found in the *Phaedrus* itself, namely when Plato plays at assigning Phaedrus the role of sweetheart, firstly Lysias' and then Socrates', even if such a

---

44 It is worth noting that Eryximachus and his father Acumenus were involved and accused in the events regarding the herm mutilators.

45 Sales (1996: p. 15): "Fedre com a estimat d'Erixímac [...]"; Sales (1996: p. 29): "com a amant de Fedre, Erixímac l'ha de complaure i educar".

46 About the ἔρως παιδικός, see Dover (1978) and Bonazzi (2011: pp. 21-23, n. 32).

47 Eryximachus was approximately four years senior to Phaedrus. *Cf*. Nails (2002: pp. 142; 232).

48 As stated by Buffière (1980), whilst a young handsome youngster logically allows himself to be loved, if he allowed such behavior in adulthood it would be heavily frowned upon. Erotic passiveness is tolerated in a youngster ἐρώμενος, yet it is considered effeminacy in a male adult, something to be avoided at all costs.

relationship never took place in history and even if Plato never postulated it seriously[49].

In view of this, we realize that several elements lend themselves to interpreting the issue just as Sales has recommended. That being so, the term ἑταῖρος (*cf*. *Fedro*, 268a8-9), whose general meaning is "comrade" or "companion", can also express the idea of "lover"[50], and consequently the passage is ambiguous, to say the very least. Along these lines, in the midst of the dramatic setting of the *Symposium*, in which Eryximachus strives by all means to please Phaedrus (ἐγὼ οὖν ἐπιθυμῶ [...] τούτῳ [...] χαρίσασθαι, 277c5-6) and at the end of which both depart from Agathon's home together (*cf*. 223b6-8), could be understood according to Sales' hypothesis. Therefore, looking into this possibility is mandatory in view of the fact that it will determine the character of the man born in Myrrhinus.

Overlooking this fact whilst examining the *Symposium* leads to the conclusion that his discourse is the product of a good natured, somewhat naive and idealistic young man[51]. Eulàlia Presas'[52] description exemplifies just that: "D'aquest [i. e. de Fedre], tampoc no en coneixem gaire cosa, llevat del que podem deduir de la seva conversa amb Sòcrates en el diàleg que porta el seu nom. El fet de no voler participar en l'orgia de la reunió i el seu amor pels discursos, com es posa de manifest en el *Fedre* (228b-229b), fa que l'imaginem com un bon noi, assenyat i de bona fe. El concepte idealista que té de la bondat de l'Amor li escau plenament". Yet, if we analyze his speech keeping in mind that it is the discourse that a *beloved* pronounces when his *lover* (i. e. Eryximachus) is present, the characterization of Phaedrus proves to be profoundly distinct. Thus, Sales does not view his discourse as something produced by a good natured and idealistic young man, but by a selfish young man who demands that his lover sacrifice himself entirely to him.

In accordance with our commentary on the dialogue, Phaedrus is not a first-class intellectual character[53], but merely a dilettante, an amateur keen on general knowledge and sciences, although he is unwilling to devote himself professionally and exhaustively to any specific field[54]. He always remains on a second level, endorsing the avant-garde thesis put forth by the city *experts*, whether they may be sophists, rhetoricians, or physicians. Phaedrus speaks through a third person permanently: he reads out Lysias' discourse in the *Phaedrus*, while the discourse he recites in the

---

[49] Bradley (2012: pp. 18; 65) assumes without any grounds for it that Lysias and Phaedrus on the one hand, and Alcibiades and Phaedrus on the other, had a genuine erotic relationship. Similarly, Nussbaum's (2003: pp. 269; 275, n. 10) interpretation sees both Lysias and Socrates to have a palpable erotic interest in Phaedrus but without any proof. Finally, the alleged erotic relation between Plato and Phaedrus attested by the *Anthologia Palatina* and based on the assumption that the former wrote an epigram to the latter, is also groundless. The truth is that the erotic tension displayed between Socrates and Phaedrus (and indirectly with respect to Lysias) is all part of the dramatic setting conceived by Plato and is partly due to his Socrates' fondness of jokes and irony. As de Vries (1969: p. 6) noted, "nor is there any foundation for the belief (already found in Antiquity) which establishes erotic links between Phaedrus and Socrates or Plato".

[50] *Cf*. Liddell & Scott, *A Greek-English Lexicon*.

[51] Gil (2009: p. 18) himself seems to describe the Platonic Phaedrus in this very manner: "el individuo ingenuo que los diálogos de Platón nos presentan".

[52] Presas (1983: p. 18).

[53] Poratti (2010: p. 72): "el algo mediocre Fedro no es un Protágoras ni un Calicles".

[54] Sala (2007: p. 26): "curioso di tutto e padrone di niente".

*Symposium* is full of quotes[55]. And yet, the scene rendered in the dialogue which bears his name is conducive to considering this intellectual snob neither naive nor an idealist. He conceals Lysias' text on encountering Socrates to exploit him and practice his rhetoric art. In addition, the discourse he carries advocates a selfish and utilitarian stance which he has been captivated by and perfectly fits him if we heed Sales' proposed view on the *Symposium*. Hence, professor Sales' suspicion may be well substantiated. All this has led us in our commentary to rule out the notion that Phaedrus is naive and an idealist who has had the misfortune of being deviated by certain harmful influences and that he is finally aided in his quest for good and philosophy by Socrates; instead, we have considered him to be an educated individual, with a low intellectual level and highly selfish.

Having laid out the basics of our interpretation, we will go on to reproduce Robins'[56] widely-cited definition of him, which accurately synthesizes his primary traits: "préoccupé de sa santé, attentif à son hygiène, plein de foi dans les théoriciens de la médecine et aussi bien de la rhétorique ou de la mythologie, curieux de savoir mais dépourvu de jugement, superficiel dans ses curiosités et naïf dans l'expression de ses sentiments, admirateur fervent des réputations dûment cataloguées et consacrées".

As our work on the dialogue progresses this brief description will be more thorough, however, one other crucial feature needs to be observed in this introduction: Phaedrus is a philologist, i. e. he has an ardent fervor for discourses. It must be noticed that he is directly tied to the λόγος in all three dialogues and that Socrates himself projects him as a discourse promoter in *Phaedrus* 242a7-b5. Precisely, one of the corner-stones of our research is connected to the hypothesis that the dialogue which bears his name primarily examines the problem of the love for discourses and its links to philosophy.

**I. 3. 3. b. Socrates**

Several features of the dramatic fiction in which the conversation unfolds have hinted that Socrates' attitude in the present dialogue is atypical in the eyes of Phaedrus (*cf*. 230e6). Indeed, we come across several rare scenes in the dialogue, during which Socrates ventures beyond the city walls, practices *makrología*[57] and gets inspiration from local gods. Nevertheless, the Socratic ἀτοπία is mainly subject to the dramatic fiction by means of which it endeavors to correct the direction of his interlocutor's soul. Behind this *apparent* anomaly, the dialogue hides a Socrates which truly resembles the one found in other works: barefoot (*cf*. 229a3-4), aware of his ignorance (*cf*. 235c7-8), escorted by his divine sign[58] (*cf*. 242b8-9), enigmatic at times[59], and persistently stinging his interlocutor to show him that his alleged wisdom is actually false knowledge. Deep down, our commentary suggests that the Socratic anomaly present in this dialogue is

---

[55] He makes references to Hesiod, Homer, the logographer Acusilaus, the philosopher Parmenides, to the tragedian Aeschylus and the *Alcestis* of Euripides, amongst others.

[56] Robin (1929: p. XXXVII).

[57] *Cf. Protágoras* 334c-335c; *Gorgias* 449b-c; 461d-462a.

[58] Although it is one of Socrates' common traits, the divine sign in the present dialogue emerges in an unprecedented way. This commentary will deal with this peculiarity.

[59] The prayer to Pan which closes the *Phaedrus*, the final reference to Asclepius in the *Phaedo* (*cf*. 118a) and other passages similarly resorted to as a way of ending the dialogues, are quite enigmatic and their role or function is not clear.

largely feigned and part of the defining features of the son of Sophroniscus and Phaenarete: irony.

**I. 3. 3. c. Lysias**

Born around 450 B. C. in Athens[60], Lysias was the son of Cephalus, a *metic* originally from Syracuse. As has been stated, Cepahlus lived in Athens for about 30 years, ran a shield factory and was tied to the projects of Pericles' democracy[61]. In this context, around 430 B. C., his son Lysias, along with his older brother Polemarchus, joined the colonists of Thurii[62] and acquired Thurian citizenship. Lysias was thoroughly educated from an early age and may have taken the opportunity to learn rhetoric from Tisias[63] and Nicias[64], whilst in Magna Graecia. The Peloponnesian war obliged him to return to Athens and take charge of his father's factory along with his brother, until years later he took up his career as a speechwriter and perhaps for a short spell, even taught the rhetorical art[65].

The *Phaedrus* precisely focuses on his condition as a logographer, appointing him as a speech-writer (*cf*. 257c6). In another passage, Socrates praises him for being the most skilled discourse writer amongst his contemporaries (*cf*. 228a1-2). It is likely that this very reputation prompts Plato to opt for Lysias as the author of the text carried by Phaedrus. To produce his own discourses is beyond the capability of the son of Pythocles[66], whereas Lysias' profession is to produce speeches for others to deliver. Furthermore, thanks to Lysias' outstanding skill to adapt his speeches to his clients' personality and condition[67], the clients could pretend more convincingly that the discourses they were pronouncing were spontaneous and belonged to them. Nevertheless, an ironic anecdote by Diogenes Laertius suggests that it was not easy, even for Lysias, to compose a suitable speech for the character of the philosopher Socrates. Diogenes Laertius sustains that Lysias handed Socrates a defense discourse when he was accused of impiety and corrupting youngsters; however, having read it, Socrates replied that the text was beautiful but not suited to him. Diogenes Laertius explains all this by arguing that the discourse was of a judicial nature and not philosophical and adds that Lysias then inquired how the text could be both alluring but unsuitable, to which Socrates responded that it was for the same reason that footwear and nice garments did not suit him well[68].

When the oligarchy of the Thirty Tyrants overran Athens in 404 B. C., the Lysias family's political situation was so unfavorable that his brother Polemarch was

---

[60] Nails (2002: p. 190).

[61] *Cf*. Poratti (2010: p. 73).

[62] Thurii was a Panhellenic colony settled at around 444 B. C. in southern Italy and supported by Pericles.

[63] Fernández-Galiano (1953: p. XII): "Lisias [...] era muy joven y ya debía de sentir cierta afición hacia lo oratorio si, como parece, aprovechó la estancia en aquellas tierras occidentales para aprender Retórica con Tisias, discípulo de Córax, de quien tomó ciertos rasgos que dejan advertir más tarde en sus discursos la influencia de la escuela siciliana".

[64] Plutarch, *Moralia* 835d6-7: παιδευόμενος παρὰ Τισίᾳ καὶ Νικίᾳ τοῖς Συρακουσίοις. It should be noted that the name "Nicias", of which we have no information, could possibly come from the corruption of the name "Tisias".

[65] *Cf*. Cicero, *Brutus* 48.

[66] As pointed out earlier on, Phaedrus' speech in the *Symposium* is full of quotes.

[67] *Cf*. Poratti (2010: p. 75).

[68] *Cf*. Diogenes Laertius 2.40-41.

compelled to drink hemlock and he had to go into exile in Megara. On returning to Athens and, after having supported the democratic restoration of Thrasybulus with money and arms, he is likely to have been granted citizenship, just like all those who had fought for democracy. Yet, the measure was revoked immediately by reason of some formal defects and it is uncertain whether Lysias really enjoyed citizenship or he was granted the status of ἰσοτελής[69]. Likewise, little is known about the date and circumstances of his death, but it most likely occurred prior to 380 B. C.. By that time, Lysias was an acclaimed logographer and in antiquity over 230 discourses considered to be authentic were circulating. Nowadays we have 35 Lysianic speeches, including the Ἐρωτικός of the *Phaedrus*.

**I. 3. 4. Dramatic date**

The dialogue does not provide an adequate number of elements to establish its dramatic date. Therefore, Phaedrus and Socrates biographies are crucial to pinpoint a possible date. In 415 B. C., the former was involved in the profanation of the Eleusinian mysteries, so he was forced to flee Athens until at least Thrasybulus' amnesty in 403 B. C., whilst on the other hand, the latter was condemned to death in 399 B. C.. Thus, the timeframe for the dialogue must necessarily lie somewhere before 415 B. C. or between 403 and 309 B. C.. Phaedrus' wish in 228a3-4 has been viewed by several scholars[70] as evidence of his poverty and on this basis, the setting should be sometime after the exile and the confiscation of his properties. Nonetheless, we deem that unearthing evidence in this passage is highly unlikely: the quest for wealth is utterly common in human beings, as de Vries[71] aptly expressed. Actually, the passages in which Polemarch (*cf*. 257b4), Sophocles (*cf*. 268c5; 269a1) and Euripides (*cf*. 268d5) are cited as if they were alive[72] seems to suggest the opposite, due to the fact that Polemarch was condemned to death in 404, whilst Sophocles[73] and Euripides[74] died towards 406. In addition, the political environment that led to his brother Polemarch's death forced Lysias to flee to Megara, so it seems that the setting cannot be between 403 and 399. Similarly, the idea that the story is set prior to 414 is implausible too, as Plutarch[75] states that Lysias did not return to Athens from Thurii until 413 or 412. According to Dover[76], Lysias' return from Thurii took place roughly a decade before the time Plutarch stated, thus he proposes an alternative date, sometime from 418 to 416. Nonetheless, Sala[77] has singled out other elements that seem to foil any chances for the dialogue to be set prior to 415: 1) it is highly improbable that Lysias was regarded as the most skilled writer among his contemporaries (*cf*. 228a1-2) or as a logographer (*cf*. 257c6) before 404, which was when tyranny confiscated the family properties and he was compelled to dedicate himself professionally to speech-writing; 2) based on 279a, it is possible to infer that

[69] For more detailed information, see Nails (2002: pp. 192-193).
[70] To name a recent example, see Bradley (2012).
[71] *Cf*. de Vries (1969).
[72] The issue is not incontrovertible, but this is what de Vries (1969: p. 7), Nehamas (1999: p. 331) and Bonazzi (2011: p. VII, n. 1) think about the tragedians, and Sala (2007: p. 14) about all of them (i. e. Sophocles, Euripides and Polemarch).
[73] *Cf*. Brown (1987: p. 1); Nehamas (1999: p. 331).
[74] *Cf*. Nehamas (1999: p. 331); Nails (2002: p. 148).
[75] Plutarch, *Moralia* 835e.
[76] *Cf*. Dover (1968: p. 43).
[77] *Cf*. Sala (2007: p. 15).

Isocrates was already earning a living by writing discourses, though he assures us in *Antidosis* (*cf.* 161) that he lived off logography solely because of the war and the economic conditions the family was going through. Apart from all this, there are no grounds for his speeches to be dated prior to 403 B. C.[78].

The onset of all these complications should not instil in us the idea that Plato introduces contradictory data, but it apparently seems that there is no aim to set the dramatic fiction in a definite historical date[79]; as Robin stated, the *Phaedrus* is set "en dehors de toute histoire". What Plato is striving to do is to problematize the historic environment of the last 20 years of the 5th century in Athens, which was strongly influenced by the rhetoric and sophistic currents.

Yet, the need to determine Phaedrus' age in the dialogue along with the educational relation he and Socrates strike up prove to be far more imperative than establishing a dramatic date for the dialogue. Phaedrus has often been seen as a young ἐρώμενος and Socrates as the ἐραστής who takes care of his education. This interpretation is based on the fact that Socrates occasionally refers to his conversation partner through the use of terms such as παῖς (*cf.* 267c6) and νεανίας (*cf.* 257c8). However, it must be taken into account that this issue stems from the dramatic scenario itself: the discourse that triggers off the dialogue is fictionally addressing a young ἐρώμενος. Analogously, Socrates produces his two discourses in such a way that they target *the same young man* as that of the logographer and consequently, his erotic discourses approach his interlocutor as if he were a youngster. The term παῖς in 267c6 and νεανίας in 257c8 make sense only after the succession of the three speeches; that is why they are not used previously to refer to Phaedrus. Portraying Phaedrus as a young man is part of the Socratic irony[80], which denounces the power of rhetoric to lead those who receive its influence as if they were children. Hence, the passage from 243e4 to 243e8, in which Socrates enquires about the young man whom he has previously spoken to and in which Phaedrus replies that he is standing next to him, should be viewed within this dramatic fiction depicted within the dialogue itself.

As Yunis argues, despite the drawbacks posed by an inattentive reading, if we are cautious enough, we should realize that the dialogue yields no evidence that may suggest that Phaedrus is still a youngster, but quite the contrary[81]: "In fact, though Phaedrus is younger than Socrates (236d1), he is not an adolescent, but an adult, and far from being a potential *erômenos* to Socrates, Lysias, or anyone else, Phaedrus is potential *erastês*"[82]. Having said that, the dramatic fiction that represents the adult

---

[78] *Cf.* Sala (2007: p. 15).

[79] De Vries (1969: p. 7): "one has to suppose (preferably, in my opinion) that Plato had no precise historical situation in mind".

[80] Therefore, our reading goes against those who have viewed Phaedrus as a youngster in the dialogue. For instance, we go against Ruiloba (1952: p. 14), who is one of the scholars who has described him as a mere young man: "un simple joven".

[81] Socrates asserts in 242a8-b2 that, excepting Simmias of Thebes, none of his contemporaries has delivered or forced others to pronounce as many speeches as Phaedrus. This seems to suggest that he cannot be a youngster.

[82] Yunis (2011: p. 7). Other authors such as de Vries (1969: p. 6) had formerly discussed this very issue: "Phaedrus is not the young, even very young man which he is often supposed to be in the present dialogue; this has been convincingly shown by L. Parmentier (*Bull. Ass. G. Budé* 1926, 8 ff.)". Nehamas (1999: p. 332) also: "Phaedrus, who is a mature man when this conversation is supposed to have taken place".

Phaedrus as a youngster, undoubtedly holds significant connotations: firstly, it reflects the passiveness of someone who is always ruled by external discourses; secondly, it illustrates how helpless Phaedrus is to reach adulthood and speak for himself. Furthermore, one of the keys to understanding the dialogue is for the reader to be able to see that despite his passive accommodating personality, the ἐρώμενος Phaedrus is also an ἐραστής, whose deviated desire Socrates wishes to redirect. Thus, the fact that Socrates somewhat ironically refers to Lysias as Phaedrus' beloved (παιδικός) in 236b6 and to Phaedrus as Lysias' lover (ἐραστής) in 275b2 should not take anyone by surprise.

**I. 4. Status Questionis**

In view of the long tradition of commentaries on the *Phaedrus* and Plato's works in general, it stands to reason that any new research needs to become acquainted with the most significant pre-existing works and to be fully aware of the *status questionis*. As can be seen in the discussion we develop in the commentary, our analysis has closely borne this in mind and the various quotations and references of the current thesis should serve to highlight the main features of some of the most relevant approaches. However, we have decided not to tackle the *status questionis* as an isolated and extensive point. The huge amount of bibliography in connection with this subject, coupled with the great range of methodologies and interpretations, render the task insurmountable as far as briefness is concerned. To discuss the status of the issue implies firstly, to enumerate the various interpretative strategies and secondly, to name the specific points of the dialogue which have already been analyzed in greatly varying ways by commentators. Taking all this into account means that the issue must be delved into extensively, striving to determine the main interpretative approaches of the dialogue and establishing the themes in which there is either certain concurrence or a vast array of different opinions, regardless of those approaches.

The determination to conclude this research work within the due date that our PhD grant prescribes and not to further extend the thesis which is already lengthy, have led us to postpone the writing up of the *status questionis* and publish it in a specialized magazine at a future date.

## II. Comentario al *Fedro*

"Y aunque estas palabras no tuviesen otra virtud que la de hacerte dudar de tus convicciones heredadas, tendrían ya utilidad suficiente; porque el que no duda, no mira; el que no mira, no ve; y el que no ve permanece en la ceguera y en la perplejidad"

(Ibn Tufayl. *El filósofo autodidacta*. Trad. de A. González Palencia)

ὡς ἐγὼ οὐ νῦν πρῶτον ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὃς ἄν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνηται.

(Platón. *Critón* 46b4-6)

### II. 1. Preámbulo del diálogo

#### II. 1. 1. Situación inicial, 227a1-227c2: Sócrates elige a Fedro

El diálogo comienza sin preámbulos y de manera abrupta. No hay narrador ni prólogo; Platón emplea un estilo directo, presentándonos sin intermediarios la conversación entre dos atenienses durante un caluroso día de verano. El contexto y la situación, por tanto, debemos derivarlas de las propias palabras de los protagonistas.

Ὦ φίλε Φαῖδρε, ποῖ δὴ καὶ πόθεν; (227a1). La acción se inicia con un vocativo. Sócrates, que se encuentra con Fedro de manera fortuita, sale a su encuentro para interrogarle; por tanto, busca la conversación de manera voluntaria y Fedro no sólo accede, sino que la propicia gustoso.

El vocativo con el que comienza el diálogo está en consonancia con lo que nos encontramos a continuación: a lo largo del encuentro Sócrates se dirige a Fedro con un tono afectuoso y empleando numerosos términos que expresan amistad, tales como φίλε (227a1, 229e5, 230c5, 238c5, 243a3, 271b7, 275b5, 276e4, 279a9), φιλότης (228d6), φίλτατος (235e2), ἑταῖρε (227b2, 230a6, 234d1, 242c6, 262c1, 270c6, 273c9)[83]. La respuesta de Fedro, un escueto ὦ Σώκρατες, también adelanta que el tono de Fedro es mucho menos efusivo. Solamente se dirige a su interlocutor mediante el vocativo φίλε en dos ocasiones (236b9; 259e7)[84]. Sus palabras, más que amistad, en no pocas ocasiones dejan entrever un sentimiento de extrañeza: θαυμάσιε (230c6; 2257c7), ἀτοπώτατος (230c6). No obstante, debemos ser cautos, pues la última intervención de Fedro, en

[83] Estas muestras de amistad se expresan también de manera explícita en algunos pasajes como el 228e1 (ἐγώ σε [...] πάνυ φιλῶ). Además, Sócrates se refiere a su interlocutor con otors términos que indican afecto, tales como ἄριστε (230d3, 269e1), δαιμόνιε (235c5, 268a5), μακάριε (236d4, 241e1), φέριστε (238d8), Θεῖός [...] περὶ τοὺς λόγους (242a7), ἀγαθέ (242b8, 243c1, 260d3), νεανία (257c8), φίλη κεφαλή (264a8). De manera inversa, resulta igualmente significativo el μιαρέ (236e4) con el que Sócrates se dirige a su interlocutor.

[84] Otros términos que emplea y que marcan cierta afección son βέλτιστε (227d6) y γενναιότατε (235d4).

279c6, señala, precisamente, que se considera amigo de Sócrates[85]. El diálogo pone en juego una determinada relación entre los dos personajes. No obstante, no resulta evidente comprender qué tipo de lazo les une ni cómo evoluciona la relación. ¿Se trata de un encuentro entre amigos? ¿Son más bien un alumno y su discípulo? ¿Hay una relación erótica entre ambos? En lo sucesivo tratamos de explicarlo.

La pregunta inicial interroga a Fedro sobre la dirección que lleva: "¿adónde vas ahora y de dónde vienes?"[86]. Análogamente, el diálogo se cierra con un verbo que también expresa movimiento, ἴωμεν (279c8). Parece, pues, de entrada, que dirección y movimiento constituyen elementos fundamentales del diálogo. Fedro está en marcha y Sócrates le inquiere acerca de la fuente y el objetivo de su movimiento[87]. ¿Qué lo mueve? ¿Qué persigue?

Al leer con atención el diálogo, se tiene la sensación de que la pregunta es más ambigua de lo que parece. A ese respecto, Sallis sugiere que puede entenderse a tres niveles diferentes: 1) en sentido literal, que es como de hecho la entiende Fedro; 2) considerando a Fedro de manera general, a saber, como hombre, y no como individuo. En ese sentido, la respuesta de Fedro mostraría que los hombres se educan en la ciudad y a través de los discursos que allí se crean. Además, la segunda parte del interrogante pondría en cuestión, a lo largo de todo el diálogo, la capacidad de los hombres de ir más allá de la propia πόλις, es decir, del conocimiento y las costumbres heredadas; 3) si entendemos que la pregunta es acerca del origen y del destino último del alma humana, el interrogante cuestionaría cuáles son los límites de los humanos, en qué consiste el exceso y cómo deben orientar su vida. Pregunta ésta que vendría contestada en la palinodia por el propio Sócrates[88].

El hecho de que Platón inicie el diálogo con una pregunta sobre el origen y el destino de Fedro y que lo concluya con un verbo de movimiento resulta muy sugerente. Además, si tenemos en cuenta que, según las palabras de Sócrates, la retórica es el arte de conducir las almas[89] (*cf.* 261a7-8; 271c10) y que uno de los temas centrales es precisamente la retórica, parece evidente que la pregunta inicial no es tan inocente como el interrogado cree. En cualquier caso y como el contexto lo exige, Fedro

---

[85] Griswold (1986: p. 26) es uno de los intérpretes que han subrayado bien esta cuestión.

[86] Encontramos la misma fórmula, pero sin la elipsis del verbo, en *Lisis* 203a6-b1: ποῖ δὴ πορεύῃ καὶ πόθεν. Geier (2002: p. 143) establece una comparación entre el pasaje de *Lisis* y el presente, y fijándose en la omisión del verbo de movimiento concluye lo siguiente: "This omission of the verb of motion here implies that Phaedrus is *not* journeying at present and *not* moving". Mediante un rebuscado juego etimológico, interpreta la respuesta de Fedro, παρὰ Λυσίου [...] τοῦ Κεφάλου, relacionándola con el verbo παραλύειν y el sustativo κεφαλή, y señala que Lisias ha *paralizado la cabeza* de Fedro. A partir de esta hipótesis analiza los episodios posteriores como una secuencia en la que Sócrates intenta poner en movimiento a Fedro. La interpretación, además de rebuscada, no parece que sea excesivamente oportuna, en tanto que durante el diálogo se define la retórica como cierta ψυχαγωγία, y por tanto, más que poner en marcha, lo relevante es orientar rectamente su movimiento.

[87] Así lo sugieren, entre otros, R. Burger (1980: p. 9) y Werner (2012: p. 20).

[88] *Cf.* J. Sallis (1975 pp. 107-108).

[89] Mafaldo (2010: pp. 71-87) también ha relacionado la pregunta inicial del diálogo con la ψυχαγωγία.

comprende la pregunta en su literalidad, ajeno a la pluralidad de sentidos que las palabras de Sócrates pueden esconder.

El apunte de Sallis no resulta desacertado, pero conviene no pasar por alto que nos situamos en el inicio del diálogo y que, sin necesidad de sobrepasar el nivel literal, la pregunta tiene por sí misma una función crucial, a saber, presentarnos a Fedro: su respuesta nos proporciona abundante información sobre quién es. Acaba de dejar la compañía del orador Lisias, hijo de Céfalo[90], después de haber estado sentado largo tiempo desde el amanecer escuchando sus discursos. El carácter del personaje que aquí presenta Platón no difiere en absoluto del que encontramos en *Protágoras* 315c3 y en el *Banquete*: se relaciona en las tres ocasiones con los discursos. Fedro es un apasionado de los discursos, que ha pasado toda la mañana sentado escuchando el λόγος lisiaco. Frecuenta, pues, la compañía de los ilustrados de la época y pasa el tiempo entre éstos, escuchando, pronunciando y fomentando discursos. Además de la palabra de los hombres de letras, también escucha los consejos de los médicos. Precisamente, Fedro se reconoce amigo de Acúmeno (*cf.* 227a5) y, siguiendo sus prescripciones médicas, responde a Sócrates anunciándole que se dispone a dar un paseo (περίπατος) fuera de los muros de la ciudad, para aliviar la fatiga de haber permanecido sentado durante largo tiempo.

Acúmeno[91] fue un reputado médico[92] ateniense del siglo V a.C., padre del también médico Erixímaco, al que nos referimos en la introducción. El inicio del diálogo evidencia que, igual que las de este último, las palabras de Acúmeno influían en las prácticas de Fedro, que de carácter *salutarista*, trataba de seguir sus prescripciones. Resulta relevante subrayar que al igual que su hijo Erixímaco y Fedro, aunque cada cual por separado, estuvo implicado en las acusaciones de sacrilegio que precedieron la invasión ateniense de Sicilia, en el 415 a.C. Acúmeno tuvo que exiliarse y dejar Atenas ese mismo año[93], después de que el esclavo Lido le hubiera acusado de profanar los misterios de Eleusis en casa de Themaco[94].

La medicina constituye un tema importante del diálogo en tanto que se trata de una de las ciencias con las que se confrontan la retórica y la dialéctica (*cf.* 268bc). Además, si bien el discurso lisiaco presenta el ἔρως como una enfermedad que hace perder el control de sí al que la padece, Sócrates, como si de un médico se tratase, define a lo largo de todo el diálogo la naturaleza del ἔρως como una potencia que, según como se entienda, puede ofrecer la máxima salud al alma.

---

[90] Céfalo II fue un meteco proveniente de Siracusa. Se instaló en Atenas en la época de gobierno de Pericles. Su hijo, el orador Lisias, proporciona la mayor parte de datos que de él se conservan (*cf.* Lisias, XII). En el *Fedro* tan sólo es mencionado una vez más (263d6), mientras que en la *República* tienen un papel más destacado. Véase Nails (2002: pp. 1-2).

[91] También citado por Platón en *Protágoras* 315c3; *Banquete* 176b5, 198a5; *Fedro* 268a9, 269a3. Fuera del *Corpus Platonicum* aparece en Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 13, 2 y en Andócides, *De mysteriis*, I, 18.

[92] *Cf.* Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 13, 2.

[93] *Cf.* Andócides, *De mysteriis*, I, 18.

[94] Para una información más detallada véase Nails (2002: pp. 1-2).

Gracias a la respuesta de Fedro, Sócrates se informa de que Lisias está en el núcleo urbano (ἄστυ), instalado en la casa Moriquia[95], visible desde el lugar donde se encuentran los dos protagonistas[96], situada junto al templo de Zeus Olímpico y que actualmente es propiedad de Epícrates[97]. Según el escoliasta Hermias (17-20), resulta natural que Lisias, un hombre que siente un ἔρως desenfrenado hacia el radiante Fedro, permanezca en la casa de un hombre que es *como un estómago.* En ese sentido, se podría pensar que Platón está introduciendo una relación, en cierta manera cómica, entre el hombre de quien era conocida su fama de glotón y Lisias, que, aparentemente, en su discurso al menos, se mostraba como un hombre temperado. Sin embargo, parece que el hecho de que la casa Moriquia sea propiedad de Epícrates en el momento en el que Lisias se instala en ella complica la cuestión sobremanera y resulta imposible saber si Platón quería relacionar la intemperancia de Mórico con Lisias. Además, la caracterización de Lisias ofrecida por Hermias, según la cual el orador habría sentido una pasión desenfrenada por Fedro, es cuanto menos discutible. En cambio, resulta mucho más verosímil pensar que Platón esté ligando a Lisias con Epícrates, ambos oradores y ambos demócratas.

Desde el alba, Fedro ha agotado su tiempo asistiendo a un festín de discursos (τῶν λόγων [...] εἱστία[98], 227b6-7) en casa de Epícrates. Ahora, cuando Sócrates se interesa por lo ocurrido allá, Fedro está dispuesto a relatárselo, si es que Sócrates dispone de ocio (σχολὴ, 227b8) para escucharlo. Vemos cómo el carácter de Fedro queda bien delimitado desde el inicio del diálogo. Se trata de un hombre libre que dedica su ocio a actividades intelectuales, tales como la práctica discursiva.

La respuesta de Sócrates no resulta menos significativa. Citando[99] unos versos de Píndaro[100], responde que escuchar cómo pasaron el tiempo (διατριβὴν, 227b11)

---

[95] Aristófanes (*Avispas* 506, 1142; *Acarnienses* 887; *Paz* 1008) y Platón el Cómico (fr. 106 Kock) nos proporcionan algunos datos sobre Mórico. Parece que se trata de un hombre conocido por su vida fastuosa y su glotonería. Del presente pasaje podemos deducir que su casa quedó relacionada con su nombre, como la casa Moriquia. Tal vez quedase también ligada con la extravagancia y las costumbres excesivas de su antiguo dueño; en ese sentido, la expresión socrática τῶν λόγων [...] εἱστία (226b6-7) sería claramente irónica. Véanse Nails (2002: p. 208) y Porrati (2010: pp. 224).

[96] Así lo indica el deíctico τῇδε (227b4). Con ello, parece claro que en el momento en el que los dos personajes se encuentran, todavía no han traspasado los muros de la ciudad.

[97] Aristófanes (*Asamblea de mujeres* 71) y Platón el Cómico (fr. 122 Kokc) aluden a la gran barba de Epícrates. El escoliasta de Aristófanes (*Asamblea de mujeres*, 71) nos dice que fue un orador y demagogo y, si no erramos al suponer que el Epícrates que menciona Demóstenes (19.277-280) es el mismo hombre, luchó en el Pireo en el año 403 a. C., como Lisias, a favor de la democracia. Véanse D. Nails (2002: pp. 139-140) y Porrati (2010: p. 224).

[98] Podemos encontrar la misma metáfora en otras obras de cuño platónico: *Lisis* 211c10-11; *República* 571d8; *Timeo* 17a2, 27b8. Aunque mediante otros términos, los siguientes pasajes también expresan la misma metáfora: *Gorgias* 447a3-5 (ἑορτῆς); *Protágoras* 313c5-6 (ἀφ' ὧν ψυχὴ τρέφεται); *República* 352b 3 (Εὐωχοῦ τοῦ λόγου), etc.

[99] En la introducción subrayamos que la intervención de Fedro en el *Banquete* citaba diferentes autores con gran prodigalidad. Ahora, estando a solas con él, Sócrates incurre en un comportamiento análogo.

[100] Platón no cita literalmente, sino que moldea el verso a su antojo, transponiendo la palabra πρᾶγμα. *Cf.* Píndaro, *Ístmica*, I, 1-3. Adviértase que la citación textual no era habitual en la Grecia del siglo IV. a.C.,

Fedro y Lisias es para él un asunto de mayor importancia que cualquier otra ocupación o negocio (ἀσχολίας, 227b9). Introduciendo la oposición σχολή/ἀσχολία Sócrates abraza la propuesta de su compañero. Él también es un hombre libre y privilegia el ocio por encima del negocio. Una vez constatan que están de acuerdo, Fedro reprende la marcha, exhortando a Sócrates a que le acompañe (πρόαγε, 227c1); éste, a su vez, le reclama que hable.

Los personajes siguen con la conversación mientras caminan. Empero, la situación inicial revela con nitidez la elección socrática: pese a haberse enterado de que Lisias está en la ciudad, decide quedarse con Fedro. No debemos perder de vista que ha sido él mismo y de forma voluntaria quien ha salido a su paso y parece que sus noticias no han alterado su propósito. Sócrates no busca una excusa para desembarazarse de Fedro y acudir junto al orador. El motivo es simple: Sócrates tiene el deseo de conversar con Fedro y las noticias que éste le trae no distraen su propósito. Más adelante, Fedro lee un discurso de Lisias. No obstante, no conviene pasar por alto que el orador está en la ciudad y que, sin embargo, Sócrates prefiere quedarse junto a Fedro y el texto. Platón ha decidido que los protagonistas sean éstos y relega a Lisias a un segundo plano. La atención debe fijarse en ellos. Por consiguiente, haya sido Platón o un comentarista alejandrino quien ha intitulado el diálogo con el nombre *Fedro*, nos parece lo adecuado. Sócrates recorre la totalidad de los diálogos, pero en esta ocasión su carácter se contrasta y se mide con la figura del que responde a tal nombre.

Algunos comentaristas[101] han señalado que inicialmente el interés de Sócrates por Fedro es meramente indirecto. Según esta hipótesis, Sócrates anhela escuchar el discurso del orador y por eso se queda junto a Fedro. No obstante, parece que el texto ofrece buenos motivos para desmentir que la cuestión sea tan simple: basta con tener en cuenta las palabras de Sócrates entre 275d4 y 275e5[102]. Los textos, por sí solos, siempre repiten una y otra vez lo mismo, requiriendo la ayuda de un padre. Precisamente, lo relevante para Sócrates no es el pensamiento fosilizado de un texto, sino la actividad de quien piensa, la capacidad de aquel que puede socorrer (βοηθεῖν[103]), superar o criticarlo. En ese sentido, Sócrates quiere comprobar si Fedro ha

---

tratándose de una época que está a caballo entre la oralidad y la escritura. Los documentos escritos, cuando los había, no eran fácilmente accesibles y los autores acostumbraban a citar de memoria.

[101] En ese sentido, discrepamos con la interpretación de Griswold (1986), según la cual Fedro es un medio entre Sócrates y los creadores de opinión: en un inicio, suscitando el interés socrático por ser el canal a través del que puede enterarse sobre el discurso lisiaco; en un segundo momento y tras ser educado, en tanto que medio que debe portar un mensaje político a la ciudad (*cf.* Griswold 1986: p. 27).

[102] Δεινὸν γάρ που, ὦ Φαῖδρε, τοῦτ' ἔχει γραφή, καὶ ὡς ἀληθῶς ὅμοιον ζωγραφίᾳ. καὶ γὰρ τὰ ἐκείνης ἔκγονα ἕστηκε μὲν ὡς ζῶντα, *ἐὰν δ᾽ ἀνέρῃ τι, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. ταὐτὸν δὲ καὶ οἱ λόγοι· δόξαις μὲν ἂν ὥς τι φρονοῦντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δέ τι ἔρῃ τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἕν τι σημαίνει μόνον ταὐτὸν ἀεί*. ὅταν δὲ ἅπαξ γραφῇ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαΐουσιν, ὡς δ' αὔτως παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μή. πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς *τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ οὔτ᾽ ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὑτῷ* (275d4- 275e5) [El subrayado es nuestro].

[103] Uno de los autores que mejor han trabajado el concepto de la βοήθεια en este diálogo es Slezák (1989$^{2}$).

alcanzado la mayoría de edad, dándole la opción de socorrer por sí mismo el texto[104] que lleva consigo. ¿Asume éste el rol que Sócrates le reclama? ¿Es capaz asumir el rol de *padre putativo* del diálogo?

**II. 1. 2. Comienza la conversación peripatética 227c3-228e5: ¿Qué oculta Fedro?**

Cada cual con su propósito, los personajes comienzan su paseo (περίπατος) mientras conversan. Fedro anuncia que lo que Sócrates se dispone a escuchar es de su interés: προσήκουσα γέ σοι ἡ ἀκοή· ὁ γάρ τοι λόγος ἦν, περὶ ὃν διετρίβομεν, οὐκ οἶδ' ὅντινα τρόπον ἐρωτικός (227c3-5). Está convencido de que el discurso le concierne, pues es de naturaleza erótica. Fedro, presente en el *Banquete*, alude a un dato que el lector platónico acostumbra a tener en cuenta: Sócrates se interesa por el ἔρως[105]. Además, como no pocos comentaristas, da por supuesto que lo que interesa a su acompañante es el discurso pronunciado en casa de Epícrates. Sin embargo, sostenemos que aquello que en esta ocasión atrae la atención de Sócrates no es Lisias, ni siquiera sus discursos, sino el propio Fedro y su relación con los λόγοι que escucha[106]. Paradójicamente, este último cree saber cómo es Sócrates y qué intereses tiene, pero está equivocado.

A continuación, Fedro precisa qué es lo que va a presentar. Dice que Lisias ha escrito (γέγραφε[107], 227c5) la seducción realizada sobre un bello mancebo, pero, precisamente, por alguien que no está enamorado. Hace notar además que la sutileza[108] del discurso lisiaco reside en este matiz final. El argumento defiende que el joven debe conceder sus favores al que no está enamorado. La respuesta de Sócrates, exagerada

---

[104] La oposición βραχυλογία/μακρολογία constituye un tema importante no sólo para comprender esta cuestión, sino el propio diálogo. En *Protágoras* 334e4-335c3 Sócrates se confiesa incapaz de elaborar grandes parlamentos, mientras que en el *Fedro* ofrece dos discursos largos. Analizaremos este problema con atención en lo sucesivo.

[105] *Cf. Banquete* 177d, 198d, 212b; *Lisis* 204b; etc.

[106] La cuestión de la *recepción* es central. En ese sentido, resulta relevante la observación de Nightingale (1995: p. 136), que señala cómo en el *Fedro* el verbo ἀκούειν y sus derivados se emplean en 55 ocasiones.

[107] El verbo γράφειν puede significar, de manera específica, escribir, pero también, de forma más general, describir. De hecho, la elección de los traductores se ha dividido entre la primera (Gil 2009; Lledó 1986; Brisson 1989; Porrati 2010) y la segunda opción (cf. Robin 1933; Hackforth 1952). Inmediatamente después del parlamento de Fedro, Sócrates responderá empleando el mismo verbo, a saber, γράφειν (227c9); creemos que si lo que quisiese significar fuese, simplemente, describir, podría haber empleado verbos diferentes. Además, si seguimos leyendo, comprobamos que Fedro está en posesión del escrito de Lisias. Como a continuación veremos, la elección no resulta insignificante.

[108] Fedro utiliza el verbo κομψεύειν para indicar que el texto ha sido sutil. Conviene resaltar que Platón emplea irónicamente el verbo κομψεύειν para hablar de la valía de oradores (aquí), sofistas (*Laques* 197d7) y poetas (*República* 569c1). Además, como acierta a señalar de Vries (1969: p. 37), Platón introduce un juego de palabras en este pasaje: "The subject-matter (πειρώμενό . . οὐχ ὑπ' ἐραστοῦ δέ) raises somes expectations. Well, these expectations are in fact satisfied (note αὐτὸ δὴ τοῦτο). Plato never uses κομψός and its derivates without irony [...]; of course, Phaedrus is not conscious of the irony". Por último, resulta destacable el juego entre κομψός (227c7, 230c3, 266d9), ἀστεῖος (227d1, 242e5) y ἀγροικός (229e3, 260d3, 268d6) que encontramos en el diálogo. Se trata de un juego que subrayaría la anomalía que presenta el propio prólogo: los protagonistas se van fuera del núcleo urbano a discutir sobre un texto producido en la ciudad. De todas maneras, dicho juego también podría derivar de la comedia ática. Velardi (2006: p. 15), por su parte, se ha fijado en el carácter refinado y urbanita de Fedro, destacando su elegante esterilidad.

(227c9: ὢ γενναῖος), aplaude irónicamente la propuesta del orador. Para Sócrates, si el discurso, que a ojos de Fedro es κομψός, sostuviese también que se debe favorecer antes al pobre que al rico y al viejo que al joven, sus palabras/razonamientos (λόγοι, 227d2) además de elegantes (ἀστεῖοι[109], 227d1) serían de utilidad pública (δημωφελεῖς[110], 227d2). Es decir, Sócrates está sugiriéndole a su interlocutor que el argumento de Lisias es tan artificioso como estéril, pese a que no lo diga de forma manifiesta: Sócrates está jugando con Fedro y hace uso de la ironía[111]. Por eso, tras burlarse de la ocurrencia de Lisias y tras introducir un οὖν que marca un contraste con lo que acaba de manifestar, añade que está deseoso (ἐπιτεθύμηκα, 227d2) de escuchar. Lo que no queda claro es si desea escuchar el discurso o al propio Fedro. El texto es ambiguo y seguramente de manera voluntaria. Volvemos a encontrarnos con el problema inicial: ¿en qué se fija el interés de Sócrates, en Fedro o en el discurso de Lisias? En lo sucesivo defendemos la tesis ya adelantada, según la cual a Sócrates le preocupa Fedro, independientemente de lo que éste crea. Fedro está convencido de que a Sócrates le interesan los discursos eróticos, cuando en realidad, está analizándolo a él.

Sócrates se reconoce deseoso de escuchar y dice que su anhelo es tal que está dispuesto a acompañarle en su paseo, incluso si, según la prescripción de Heródico[112], Fedro decidiese caminar hasta la muralla de Megara[113] y regresar después sobre sus pasos. El filósofo, que nunca se deja llevar de forma no examinada por sus impulsos, está exagerando, mostrándose excesivamente efusivo; aparenta estar fuera de sí, dispuesto a hacer cualquier cosa por escuchar.

Sócrates juega con Fedro. Anteriormente citó a Píndaro, emulando el afán de erudición de aquél; ahora, menciona a un médico, otra de las voces autorizadas para éste; su gran efusión también forma parte de dicho juego. Sócrates está menospreciando el argumento de Lisias y burlándose del que lo lleva consigo, mientras que, como muestra su respuesta, éste no advierte lo que ocurre.

Fedro desatiende los matices de las palabras socráticas y retiene solamente aquello que le interesa: Sócrates está deseoso de escuchar. Así pues y, con la firme convicción de que Sócrates anhela con todas sus fuerzas informarse sobre el λόγος de Lisias, deja que le insista: subraya que él no es un profesional, sino un mero particular (ἰδιώτης, 228a2), mientras que Lisias es el más hábil (δεινότατος[114], 228a1) de los

---

[109] Término éste que, como pasa con muchos otros casos en Platón, está claramente cargado de un tono irónico. *Cf.* de Vries (1969: p. 37).

[110] El presente término solamente aparece aquí a lo largo de todo el *Corpus Platonicum*. Puede ser que tenga un matiz irónico, aludiendo a Epícrates y al propio Lisias, ambos del partido demócrata. En ese sentido, el término podría sugerir algo así como "bien vistos por el pueblo".

[111] El optativo εἶεν hace pensar que las condiciones sugeridas no se cumplen y que, por tanto, el discurso no es de utilidad pública.

[112] Heródico es un médico y παιδοτρίβης del siglo V a.C., nacido en Megara, pero instalado más tarde en Selimbria. Aparece mencionado también en el *Protágoras* 316e1 y en la *República* 406a7.

[113] La distancia entre Atenas y Megara rondaría los 30 o 40 km.

[114] Igual que la oposición σχολή/ἀσχολία el par ἰδιώτης/δεινότατος sugiere una neta división entre la actividad profesional y la actividad lúdica.

escritores de la época, y añade que él no es capaz de repetir de memoria (ἀπομνημονεύσειν, 228a2) de forma digna lo que el orador compuso tomándose su tiempo (κατὰ σχολὴν, 228a1). No obstante, afirma que quisiera (ἐβουλόμην, 228a3) ser capaz de ello, antes incluso que adquirir una gran fortuna.

La reacción de su acompañante es sugerente. Sócrates asegura conocer el carácter (ἀγνοῶ, 228a5) de Fedro, sin olvidarse (ἐπιλέλησμαι, 228a6) de sí mismo. Al principio del diálogo Sócrates le interrogó sobre su movimiento y sobre la manera en la que pasó el tiempo con Lisias. Fedro dio una respuesta, pero en lo sucesivo Sócrates evidencia que la respuesta escondía sus verdaderas intenciones, es decir, su verdadero objetivo o dirección. Como señala Sócrates, Fedro no sale del núcleo urbano con la simple intención de ejercitar sus piernas. Fedro ha escuchado el discurso del orador en múltiples ocasiones (πολλάκις 228a8) y, texto (βιβλίον, 228b1) en mano, ha examinado (ἐπεσκόπει, 228b2) lo que más le interesaba desde el alba; tanto ha sido así que, llegado un momento, cansado de estar sentado y sabiéndose de memoria (ἐξεπιστάμενος, 228b4) el argumento (λόγον, 228b5), ha decidido dar un paseo (περίπατον, 228b3) fuera de las murallas para ejercitarse en la recitación memorística.

Por tanto, no es el interrogado, sino Sócrates, quien responde a la pregunta inicial del diálogo (227a1: ποῖ δὴ καὶ πόθεν;), desenmascarando a su *amigo*. A través de sus palabras embusteras[115], ha comprendido perfectamente qué ha hecho Fedro durante la mañana (i. e. de dónde viene) y qué intenciones lleva (i. e. adónde va). Como sus propias palabras muestran en 228a2[116], anhela memorizar el discurso del orador y ser capaz de repetirlo.

Por tanto, sabemos que el λόγος de Lisias ha dejado admirado[117] a Fedro. No obstante, Sócrates, tras desenmascarar a su interlocutor, prosigue hablando de las intenciones de éste describiéndose a sí mismo como alguien "que está enfermo (νοσῶν) por oír discursos" (228b6-7)[118]. Dice que Fedro, que como hemos visto es un apasionado de los discursos, se ha alegrado al toparse con él, pues ha creído encontrar alguien que le acompañe en sus arrebatos de coribante (συγκορυβαντιῶντα, 228b7). Es decir, Sócrates sigue sacando a la luz las verdaderas intenciones de Fedro, pero

---

[115] Sócrates destapa con una facilidad asombrosa el recorrido y las intenciones de su interlocutor. Este dato debe hacernos sospechar sobre la capacidad de Fedro para camuflar su identidad. Sin ir más lejos, parece que cuando en 227c5 emplea el verbo γράφειν, habla más de la cuenta, pues de haber utilizado otros verbos menos transparentes, como συντιθέναι o λέγειν, tal vez le hubiese resultado más difícil a Sócrates advertir lo que llevaba escondido bajo el manto. Estamos pues ante un juego, en el que los protagonistas rivalizan por camuflarse y descubrir qué hay tras la envoltura de su adversario. De momento, parece que Sócrates se preocupa con mucho más celo de los pequeños detalles.

[116] Ταῦτα [...] ἀπομνημονεύσειν [...] ἐβουλόμην γ' ἂν μᾶλλον ἤ μοι πολὺ χρυσίον γενέσθαι (228a2-228a4).

[117] 1) Ha pasado escuchándolo y leyéndolo gran tiempo desde el alba; 2) dice que su autor es el más hábil de los escritores del momento (*cf.* 228a1-2); 3) en 227c7 aplaude la ingeniosidad (κομψός) de su argumento. Esta fascinación queda reflejada también más adelante (*cf.* 235c7-8), cuando el propio Fedro nos dice que se trata de un λόγος extraordinario (ὑπερφυής), especialmente, en lo que a su léxico (ὄνομα) se refiere.

[118] En 228c1-2 y 236e5 se describe a sí mismo de forma análoga, llamándose τῶν λόγων ἐραστής y φιλόλογος respectivamente. En 230d3, en cambio, se define como un φιλομαθής.

además, está introduciendo un nexo entre los dos. Los verbos νοσεῖν y συγκορυβαντιᾶν, referidos a los discursos, hacen referencia a una pasión fuerte e incluso excesiva por éstos. Fedro es alguien que se deja llevar por los discursos, es un enamorado de los λόγοι, incapaz de contenerse[119]. Sócrates, por su parte, está jugando con el carácter y la incapacidad de Fedro para reconocerse a sí mismo. Antes citó a Píndaro (*cf.* 227b9), haciendo ostentación de la erudición que tanto le agrada; en 227d4 se refiere a Heródico, un médico y voz autorizada para Fedro; durante todo el diálogo se dirige a su interlocutor haciendo gala de toda una serie de epítetos efusivos y cariñosos; en este pasaje, también juega a revestirse con las características de su compañero, diciendo que es un enfermo por escuchar discursos. No obstante, conviene no desatender la ironía socrática, pues de lo contrario no entenderemos lo que está sucediendo. A pesar del nexo que introduce entre ambos, ni es realmente un filólogo, ni su carácter se parece al de Fedro[120]. De hecho, esta auto-caracterización inicial es incompatible con la que el propio Sócrates ofrece en la parte postrera del diálogo. Tras la lectura y análisis de los tres discursos, Sócrates dice que de entre todo lo dicho solamente dos procedimientos merecen un interés serio, a saber, la διαίρεσις y la συναγωγή, de las cuales se reconoce un enamorado (ἐραστής), y que le hacen capaz de hablar (λέγειν) y pensar (φρονεῖν) (*cf.* 265d3-266b5). Sócrates no es un enfermo y su amor no se dirige a los discursos en sí mismos, sino a la dialéctica que permite hablar y pensar bien. Sócrates no se deja llevar ni por Fedro, ni por los discursos, ni por las circunstancias[121].

---

[119] Bradley (2012: p. 117) define a Fedro como "a man obsessed with speeches."

[120] Griswold (1986: p. 29) ha visto bien este irónico mecanismo mimético que emplea Sócrates durante la introducción dramática: "Socrates begins, that is, by characterizing himself in such a way as to make himself resemble Phaedrus' disposition toward Lysias' speech; hence he is able to characterize them both as "synkorubantic" (228b7). This Socrates achieves by concealing himself in the prologue as Phaedrus' lover. Phaedrus himself responds by casting himself as a hard-to-get beloved". Sala (2007: pp. 51-52) también lo ha señalado con acierto: "Secondo un meccanismo tipicamente platonico, Socrate veste in questo discorso i panni del suo interlocutore e ne prende la maschera per attribuire a se stesso caratteri che appartengono in realtà al deuteragonista. Malato, invasato, innamorato dei discorsi non è Socrate, ma Fedro".

[121] Para comprender el papel que toma Sócrates en este diálogo resulta muy útil tener en cuenta las palabras de Alcibíades en el *Banquete*. Asimismo, conviene observar el paralelismo entre algunos temas y conceptos tratados en ambos, como la templanza, el ἔρως, o la μανία: En *Banquete* 214a3-5 Alcibíades nos dice que independientemente de la cantidad alcohólica que ingiera, Sócrates nunca se emborracha. Además, nos dice que escuchar a Sócrates le produce un palpitar mucho más intenso que el de los coribantes (κορυβαντιώντων, 215e1) y afirma que no es al único que le pasa. Sócrates le reprocha descuidarse de sí mismo (*cf. Banquete* 216a5-6 ) y, por este motivo, lo evita, pues de lo contrario se persuadiría de quedarse junto a él, dedicándose a la filosofía, por siempre; no obstante, Alcibíades huye de él como de las sirenas, dejándose vencer por el honor (τιμή) que le dispensa la multitud. Alcibíades nos dice también que Sócrates emplea durante toda su vida la ironía y la burla: εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ (216e4-5). Transporta la ironía a diferentes planos y también al erótico, pues si bien aparenta estar en disposición amorosa y extasiado respecto a los jóvenes que frecuenta (Σωκράτης ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν καὶ ἀεὶ περὶ τούτους ἐστὶ καὶ ἐκπέπληκται (216d1-2)), en realidad, la belleza exterior de éstos poco le importa; Sócrates nunca se deja llevar por los impulsos carnales, siendo un falso enamorado. Sócrates es un ὑβριστής (215b7), pero, paradójicamente, de la templanza y de la filosofía. En eso consisten la μανία y la βακχεία (cf. 218b3-4) del filósofo (218b3-4).

Sócrates, pues, está burlándose de Fedro, diciéndole de forma indirecta que es un apasionado de los discursos, hasta el punto que le hacen entrar en éxtasis. No obstante, éste no parece comprender plenamente la situación y cree realmente que Sócrates está ansioso por escuchar discursos eróticos en general y el de Lisias en particular. Permanece ciego frente al juego de espejos y desconoce quién es Sócrates y quién es él mismo. Así, por una parte, Sócrates desenmascara a su interlocutor y, por otra, se reviste con la máscara de éste. Sócrates deja claro que conoce a su interlocutor y sus intenciones inmediatas[122]; sabe que Fedro se dispone a leer el discurso de Lisias, tanto si su auditorio[123] lo quiere como si no, pues tan grande es su deseo que sería capaz de recurrir a la violencia (βίᾳ, 228c3): no puede contenerse.

En efecto, Sócrates no se equivoca y Fedro, que no comprende plenamente el juego de espejos, pero que se da cuenta de que ha sido desenmascarado, acuerda pronunciar el discurso sin más dilaciones[124]. Anuncia que no ha aprendido de memoria (ἐξέμαθον, 228d2) las palabras (ῥήματα, 228d2), de manera que relatará el sentido general (διάνοιαν, 228d3) de casi todos (σχεδὸν ἁπάντων, 228d3) los pasajes en los que se señalaron en qué difieren (διαφέρειν, 228d3) el que está enamorado y el que no lo está, exponiendolos en sus puntos capitales (ἐν κεφαλαίοις, 228d4) y cada uno por orden (ἐφεξῆς, 228d4), empezando desde el principio[125].

Fedro niega haberse aprendido el texto de memoria y, no obstante, se empeña en ejercitarse en la exposición oral del mismo. Empero, Sócrates, prosigue con su desenmascaramiento y, despojando completamente a Fedro de su velo, le pide que le enseñe antes qué lleva en la mano izquierda bajo el manto, pues sospecha que se trata del propio discurso. Corrobora pues, que Fedro, portador del texto, estaba tratando de memorizarlo, para practicar la declamación. A su vez, se niega a ser un agente pasivo que le sirva a Fedro para ejercitarse (ἐμμελετᾶν, 228e2).

Fedro creía llevar la batuta, pero llegado este punto, Sócrates se niega a ejercer de elemento pasivo en la acción y, trocando los papeles, despoja por el momento a Fedro de cualquier creatividad; le exige que, ya que Lisias está presente (παρόντος [...] Λυσίου, 228e1), es decir, ya que el de Mirrinunte lleva su texto, se limite a leerlo de

---

122 El τάχα de 228c4 evidencia que Sócrates no tiene duda alguna sobre lo que su interlocutor hará inmediatamente.

123 La alusión al auditorio (ἀκούοι, 228c3), así como el empleo de los verbos μελετᾶν (228c6), ἐμμελετᾶν (228e2) nos remiten a la práctica oratoria. Además, estos dos últimos verbos, así como ἐγγυμνάζειν (228e3) forman parte del vocabulario de la palestra.

124 En cualquier caso, Fedro sigue, como si de un juego se tratara, haciéndose el reclamado: μοι δοκεῖς σὺ οὐδαμῶς με ἀφήσειν πρὶν ἂν εἴπω ἁμῶς γέ πως (228c7-8). Cree estar a la altura y salirse con la suya, ajeno de la amplitud de la ironía socrática.

125 Este pasaje (228c6-8) resulta fundamental para la interpretación del diálogo. Como analizaremos más adelante, la manera de proceder que anuncia Fedro sigue el método habitual de la retórica y, de hecho, no resulta excesivamente dispar al del procedimiento propiamente filosófico, a saber, al de la dialéctica. No obstante, si lo estudiamos más detenidamente, veremos que falta en él una característica indispensable, a saber, la actitud crítica. En cualquier caso y sin que sepamos si por éste u otros motivos, Sócrates truncará este ejercicio y pedirá a Fedro que se limite a leer el texto, sin dejarle margen para la autonomía.

forma pasiva. No lo olvidemos: Fedro, ajeno a la ironía socrática, cree que Sócrates es un filólogo[126] que está como loco por escuchar el λόγος del orador.

Una vez despojado de su manto, Fedro, irritado[127], acepta pararse a leer. De esta manera, no sólo desecha su propósito de ejercitarse con Sócrates, sino que además, deja de lado los consejos médicos de Acúmeno (*cf.* 227a4-b1) y accede a tomar asiento. Acepta pues el rol pasivo[128] que Sócrates le confiere y le pregunta a éste dónde quiere que se sienten para realizar la lectura.

**II. 1. 3. El paseo cabe el Ilisos 229a1-230a7: mito, alegorismo y auto-conocimiento.**

Sin dilación, Sócrates decide desviarse siguiendo el río Ilisos[129], hasta que Fedro encuentre un lugar en el que sentarse a leer[130]. Éste se alegra de encontrarse oportunamente (εἰς καιρόν, 229a3) descalzo para la ocasión, lo que le permite caminar a lo largo del riachuelo, poniendo sus pies a remojo[131]. Fedro alcanza con la vista un plátano muy alto y propone pararse junto al él, ya que allí encontrarán sombra, un aire apropiado y hierba para sentarse. Sócrates da el visto bueno.

Mientras avanzan, Fedro, conocedor de todo tipo de λόγοι, le pregunta si no es en aquel mismo paraje, junto al Ilisos, donde la leyenda cuenta que Bóreas raptó a Oritiya[132]. Sócrates responde con un λέγεται γάρ (229b6). La respuesta, vaga, muestra

---

[126] Bossi (2011: p. 426, n. 3) dice que la auto-caracterización de Sócrates como filólogo resulta sorprendente, a tenor de que en *Protágoras* 334d y *Gorgias* 449b declara no soportar los discursos largos. Como estamos defendiendo, esa sorpresa aludida no es sino efecto de la ironía introducida, pero sería demasiado simplista decir que Sócrates sencillamente detesta los discursos largos. En cada diálogo la situación dramática y sus interlocutores cambian y, así, también su estrategia discursiva. Buena prueba de ello es que en otros diálogos Sócrates no rechaza extenderse largamente en sus parlamentos, siendo el del *Fedro* un mero ejemplo.

[127] De Vries (1969: p. 44) señala que el παῦε (228e3) de la respuesta de Fedro bien puede reflejar su contrariedad ante el desvelamiento socrático: "Phaedrus is somewhat irritated".

[128] Svenbro (1988 : p. 222) subraya que Fedro acepta con agrado adoptar un rol pasivo: "Phèdre s'y prête volontairement, il accepte avec un plaisir mal caché de revêtir le rôle du lecteur". Pese a que creemos que el autor advierte bien el papel pasivo que ejecuta Fedro durante toda la obra, descuida un tanto que la reacción de Fedro, de hecho, manifiesta su preferencia por entrenarse en la recitación memorística, que, sin duda, se trata de una práctica pasiva, pero no equivalente a la de la lectura.

[129] Río del Ática, cuyo caudal fluía por el exterior de las murallas de la parte sur de Atenas. Según Pausanias (1.19.5), para los atenienses el río estaba consagrado a Oritiya, Bóreas y otras divinidades.

[130] En ese sentido, vuelve a otorgarle un papel activo (el de guía o conductor): es Fedro quien escoge el lugar más oportuno.

[131] Fedro está descalzo al seguir los preceptos naturalistas médicos; Sócrates, en cambio, tenía por costumbre caminar descalzo (*cf.* 229a3-4; *Banquete* 174a4, 220b6; Aristófanes, *Nubes*, 103, 363).

[132] Si bien no podemos saber hasta qué punto Platón lo moldea a su antojo, el mito al que alude es de origen popular y no propio. Bóreas es el dios que personifica el viento del norte, que viene de Tracia. Bóreas rapta a Oritiya y desposándola la lleva consigo a Tracia. Oritiya era hija del rey ateniense Erecteo y fue madre de dos hijos, Calais y Zetes, y dos hijas, Cleopatra y Khione. A su vez, esta última dio a luz a Eumolpo, del que se dice que fue el primer hierofante de Eleusis. El epíteto "Oritiya" remite inequívocamente al término montaña (ὄρος), si bien Ruck va más lejos relacionando su nombre con una mujer que practica el éxtasis en la montaña (*cf.* Wasson, Hofmann, Ruck 1978: pp. 140-143). Según la historia recogida por Heródoto (VII. 189), los atenienses, conocedores de la narración que afirma que Bóreas desposó a la hija de Erecteo y que, por tanto, lo tenían como un γαμβρός, siguiendo un oráculo lo invocaron durante una tempestad para que él y Oritiya los salvaran, destruyendo las naves de los persas.

un cierto desinterés, pero Fedro insiste: ἆρ' οὖν ἐνθένδε; (229b7). Fedro cree que las circunstancias descritas por el mito pueden darse perfectamente en aquel lugar, el cual resulta apropiado. En cambio, Sócrates deja atrás su vaga indiferencia anterior y responde llevando la contraria a su interlocutor a través de una respuesta que se presume muy precisa: el lugar en el que se encuadra el mito se halla dos o tres estadios más abajo y, de hecho, allá mismo hay un templo consagrado a Bóreas. La meticulosa[133] respuesta parece sorprender a Fedro, quien no creyendo en la literalidad de la narración mitológica (μυθολόγημα, 229c5)[134], pregunta a Sócrates si juzga que lo que se cuenta es cierto.

La pregunta de Fedro no resulta baladí, pues trae a colación el tema del "alegorismo" o la explicación racional de los mitos, que constituía desde la época arcaica tardía (siglo VI a. C.) un fenómeno cada vez más creciente y, especialmente, en el círculo de sofistas y oradores. El alegorismo consiste en atribuirle al λόγος en cuestión dos sentidos, el literal y el profundo. Dislocando el texto en dos planos, los alegoristas defienden que el relato dice literalmente una cosa, pero para significar, en realidad, otra. En ese sentido, solamente los receptores ignorantes no captan el significado profundo, con el que se asocia el verdadero mensaje a transmitir. Se trata, por tanto, de una práctica hermenéutica que juega con la interpretación de un relato para tornarlo verosímil o actual[135]. Para ello, transforma la narración a través de la interpretación en una serie de datos o hechos fácticos.

---

Según el relato, la suplica fue escuchada y los atenienses habrían construido el altar junto al Ilisos que menciona Sócrates.

[133] Sabemos gracias a *Critón* 52b y *Fedro* 230d1-5 que Sócrates no acostumbraba a salir fuera de la ciudad y, sin embargo, en su respuesta muestra tener mucho más conocimiento que el propio Fedro de aquellos lugares. Esta intervención de Sócrates choca con su descripción del paisaje dada a partir de *Fedro* 230b2, donde, efectivamente, parece un extranjero que ve el lugar por vez primera. Obviamente, esta contradicción responde a la ironía socrática, al juego de espejos al que está sometiendo a Fedro. Analizaremos esta cuestión más adelante.

[134] La pregunta parece ir en esta dirección y tanto los datos históricos que de él tenemos como la caracterización que Platón nos ofrece de él parecen apuntar a que Fedro compartiría la incredulidad ilustrada de los "sabios" (*cf.* 229c6) de la época.

[135] Una de las primeras noticias del fenómeno del alegorismo en Grecia nos remite a Teágenes de Regio, quien, a través de dicho procedimiento, trató de salvar la moralidad y la valía de los "textos" homéricos contra los ataques de Jenófanes de Colofón, entre otros (*cf.* DK 8 A 2). Por tanto, resulta probable que la teoría alegórica naciese como defensa de la tradición homérica frente a los ataques de los filósofos. La explicación alegórica permitió desdoblar la palabra mítica y racionalizarla mediante su interpretación. De esta forma, el esfuerzo hermenéutico consiguió actualizar y volver a hacer vigentes algunos mitos antiguos. Conviene no olvidar que el mito griego es un útil flexible, con variantes y moldeable. El alegorismo no hizo sino darle continuidad a estas cualidades que corrían el riesgo de perderse con el inicio de la fijación escrita de los mismos. En época de Platón se trataba de un fenómeno muy en boga entre los sofistas, hábiles en jugar con los λόγοι. Posteriormente también fue un fenómeno recurrente, como nos muestran algunos textos estoicos y neoplatónicos, así como algunos fragmentos conservados de Paléfato (IV a. C.) y de Heráclito el alegorista (I d. C.). De hecho, se trata de un fenómeno que no ha cesado de practicarse hasta nuestros días y, es que, todo λόγος parece estar sujeto a la labor interpretativa del receptor. Para más información sobre el alegorismo en general, véanse Buffière (1956), Pépin (1976), Lamberton (1986) y L. Brisson (1996).

En efecto, la respuesta socrática nos informa de que si como los sabios (ὥσπερ οἱ σοφοί[136], 229c6) no creyese en la veracidad del mito, no sería extraño (ἄτοπος, 229c6). Le bastaría con escoger alguna de las versiones de dicho mito y, haciéndose el instruido (σοφιζόμενος[137], 229c7), interpretarla de forma racional, hasta tornarla verosímil. Se trata de una práctica que realizan aquellos que, al no creer (ἀπιστῶν, 229e2) en la literalidad de lo dicho, se entretienen en hacerlos verosímiles (εἰκὸς, 229e2) valiéndose de una sabiduría rústica (ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ, 229e3)[138]. Además, Sócrates destaca cómo la labor desmitologizadora o alegorista[139] es infinita: siempre quedan elementos por racionalizar, de manera que el juego discursivo puede prolongarse sin cesar. A este respecto, las palabras socráticas son tajantes: ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἐστι σχολή (229e4).

Vemos, pues, que en este punto el binomio σχολή/ἀσχολία se complica. Sócrates, como Fedro, es un hombre libre. En ese sentido, dispone de σχολή. Empero, Sócrates no dispone indiscriminadamente de su tiempo. Al principio del diálogo aceptó emplear su ocio en acompañar a Fedro y escuchar el discurso lisiaco y, además, juzgó aquella ocupación mucho más importante que la de cualquier otro quehacer. No obstante, ahora Sócrates no solamente asegura que discrimina su tiempo libre, sino que, además, señala cómo y por qué.

---

[136] No podemos saber si este οἱ σοφοί remite a alguien en particular, pero es indudable que apunta hacia los alegoristas en general. Nicholson (1999: pp. 19-20) ha advertido que los intérpretes están divididos: algunos, como Hackforth (1952 p. 26), identifican estos *sabios* con las escuelas alegoristas, mientras que Ferrari (1987: p. 235, n. 14) sostiene que no se critica al alegorismo, sino a la corriente naturalista que interpretaría el mito traduciéndolo en acontecimientos históricos. Si no erramos, esta controversia no sería en absoluto relevante y se estaría criticando a todos aquellos que, dándoselas de entendidos, desvirtúan los mitos mediante explicaciones de carácter racional. Por eso mismo, sostenemos que se critica a los alegoristas en general, incluyendo en este grupo a la corriente que trataba de explicar los mitos mediante explicaciones históricas. Mucho más relevante que tratar de identificar con precisión el referente al que apunta este término resulta constatar que la sabiduría de estos *sabios* viene caracterizada en 229e3 como rústica (ἄγροικος), haciendo patente el tono burlesco que emplea Sócrates. Por otra parte, nótese que el adjetivo ἄγροικος funciona aquí y también sus derivados en 260d3 (ἀγροικότερον) y 268d6 (ἀγροίκως) en relación a una serie de términos que se burlan del empleo que Fedro hizo del verbo κομψεύω en 228c7-8. A partir de dicho uso y con un marcado tono irónico, Sócrates emplea términos muy relacionados con aquél: resultan significativos, p. ej., ἀστεῖοι καὶ δημωφελεῖς (227d1-2), κομψότατον (230c2), que es referido al lugar, κομψὰ (266d9) y ἡ εὐήθεια αὐτοῖν πάνυ ἀστεία (242e5), donde se pone de relieve la esterilidad de algunos discursos *muy civilizados*. Sócrates que no sale prácticamente nunca del interior de los muros de la πόλις y que, por tanto, no frecuenta el campo (ἀγρός), es un πολίτης, pero no parece merecer el adjetivo de ἀστεῖος; Fedro, en cambio, ciudadano igualmente, y que aparentemente no tiene inconveniente en pasearse por las zonas rurales, parece mucho más adecuado para ser caracterizado como tal.

[137] Para la significación de este término, véase Sallis (1975: pp. 114-115).

[138] La práctica descrita puede ser un intento de preservar o devolver la valía de un texto, pero también puede tratarse de un mero entretenimiento erudito.

[139] Werner (2012: p. 38) analiza de forma magnífica una de las funciones generales del pasaje referente al alegorismo: "Plato's overall project is, in past, to define and legitimate philosophy as a distinctive practice, by setting philosophy over and against existing (and competing) discursive practices. In the present context, this is accomplished by setting philosophy over and against allegorical interpretation". En ese sentido, uno de los posibles blancos contra los que ataca Platón para definir su propuesta podría ser Antístenes (*cf.* Brisson 2004: p. 36).

Sócrates conoce el lugar exacto en el que se dice que transcurrió el mito y no sólo eso, sino que también está al corriente de la ubicación exacta del altar dedicado a Bóreas. Sin embargo, no parece que estas verdades, de tipo fáctico y particulares, le importen demasiado, pues el filósofo persigue verdades de orden general. Sócrates no puede dedicar su vida a la desmitologización[140], ni a los discursos, ya que debe conocerse antes a sí mismo de forma general (de manera no psicológica)[141]: οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα *γνῶναι ἐμαυτόν*[142]· *γελοῖον δή μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν*. ὅθεν δὴ χαίρειν ἐάσας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, *σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἐμαυτόν*, εἴτε τι θηρίον ὂν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστερον ζῷον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον (229e5-230a6) [El subrayado es nuestro].

Siendo así, encontramos un nuevo elemento que refuerza la tesis que estamos sosteniendo de que Sócrates no sigue a Fedro con el mero propósito de escuchar el discurso del orador. En todo momento, Sócrates trata de llevar más allá el conocimiento de sí, tanto el suyo, como el de aquellos que le rodean. En ese sentido, la monografía de Griswold ha contribuido en gran manera a la comprensión del diálogo, al defender como tesis fuerte que el diálogo trata, por encima de todo, del auto-conocimiento (self-knowledge)[143]. También conviene señalar el acierto de Benardete[144], que llevando un poco más allá la tesis del anterior, defiende que el problema central del *Fedro* consiste en cómo hacer que el conocimiento y el auto-conocimiento converjan.

Sócrates, por tanto, es alguien extraño (ἄτοπος) que dedica todo su ocio (σχολή) a conocerse a sí mismo. Tanto es así que para él su ocio constituye su propia profesión o *modus vivendi*, no habiendo ninguna tarea que sea superior o más apremiante. La escena inicial es compleja, pues está repleta de ironía. Como Griswold ha señalado, Fedro no sólo desconoce a Sócrates, sino que también se ignora a sí

---

[140] En cualquier caso, quede claro que con Werner (2012: p. 39) y contra Nicholson (1999: pp. 22-23), pensamos que ταῦτα (230a2) se refiere a toda la esfera relacionada con los mitos, y no solamente a la desmitologización o racionalización de los mismos. Se trata de una cuestión que analizaremos con más detalle en lo sucesivo.

[141] Esta cuestión se comprenderá mejor en lo sucesivo. No obstante, el pasaje que reproducimos a continuación ya da algunas pistas del tipo de verdades que busca Sócrates. Tras decirnos que está preocupado por el auto-conocimiento, añade, que se centra en sí mismo "para examinar si acaso soy una bestia más compleja (πολυπλοκώτερον) y furibunda (ἐπιτεθυμμένον) que Tifón, o bien un animal más manso y más simple (ἁπλούστερον), partícipe por naturaleza de algo divino y sin tufos". Es decir, se preocupa por qué es él por naturaleza. Como señala Trabattoni (2011a: p. 309), "this means that there is no necessary implication between myth and philosophy: in other words, Socrates believes the myth has no intrinsic philosophical interest *qua* myth", sino que solamente le interesa si sirve para conocerse a sí mismo o conocer verdades de tipo general.

[142] Platón alude a esta máxima délfica en diferentes lugares de su obra: *Alcibíades I* 124ab; *Protágoras* 242e-243b; *Cármides* 164d; *Filebo* 48b; *Leyes* XI .923a. Según lo que el propio Platón pone en boca de Sócrates en *Protágoras* 343a-b, dicha máxima y también el famoso μηδὲν ἄγαν deben ser atribuidas a los Siete Sabios.

[143] Griswold (1986: p. 2): "A major thesis of this book is that when the *Phaedrus* is interpreted with the form-and-content maxim in mind, the dialogue comes to light as a whole unified by the theme of self-knowledge".

[144] *Cf.* Benardete (1991).

mismo[145]. Por ello, no comprende el juego de espejos al que Sócrates le somete. En cualquier caso, podemos constatar que, pese a lo que le haga creer a Fedro en la primera parte del diálogo, Sócrates no es un filólogo[146]. Sócrates no es un amante de los discursos en general, sino del conocimiento de sí y de la verdad. Sócrates es un filósofo. Por ello, en su figura la dicotomía σχολή/ἀσχολία estalla, al ser ambos polos idénticos[147]. Análogamente, la dicotomía *amateur*/profesional se torna vacua.

Con ello, Platón está dibujando una doble diferenciación. Por un lado, separa netamente a los profesionales técnicos[148], es decir, a los nuevos sabios que venden su conocimiento, de los filósofos. Los profesionales separan claramente el ocio del negocio y muestra de ello es que a cambio de sus servicios reciben un sueldo. El filósofo en cambio, preocupado constantemente de su *modus vivendi*, es decir, por vivir bien, no deja nunca de lado su tarea, por lo que la diferenciación entre vida pública y privada no tiene sentido. Sócrates siempre está ocioso, pero su ocio consiste en ocuparse de sí mismo[149]: es lo que se conoce como *el cuidado de sí*. Por otro lado, Platón marca el contraste entre el ocio de Fedro y el de éste. Mientras que el primero pasa su tiempo dedicado a escuchar y fomentar discursos, el segundo se preocupa por un conocimiento bien distinto. La mirada socrática, que es refleja, nunca descuida el sujeto; la de Fedro, en cambio, se pierde en la alteridad, en el objeto. Fedro, en tanto que se preocupa por los λόγοι y la actividad del pensamiento, podría pasar para algunos como un personaje dedicado a la filosofía. No obstante, el diálogo traza una línea divisoria clara entre los filósofos y aquellos que solamente se revisten con la apariencia de éstos.

Paralelamente, conviene no descuidar la parte final del texto que acabamos de reproducir. Sócrates a la vez que sostiene que no presta demasiado interés ni a los mitos ni a las tareas desmitologizadoras, dice que está preocupado por saber qué es él y para ello emplea el recurso a un personaje mítico, a saber, Tifón[150]. De esta forma,

---

[145] Griswold (1986: p. 18): "Plato chose to say something about self-knowledge by constructing dialogue".

[146] Nehamas, (1999: p. 330): "Socrates, as Plato pictures him, has never been "a lover of speeches". On the contrary, he has consistently expressed his aversion to long discourses. Throughout the dialogues, he insists that he can only discuss matters by means of the short question-and-answer".

[147] Sostiene Ferrari (1987: p. 21): "the philosopher's position cannot be satisfactorily mapped onto the dichotomy between professional and lay, but is rather revealed through the inadequacy of any attempt at such mapping".

[148] Ferrari (1987: p. 16) apunta a médicos y rétores.

[149] *Cf*. Ferrari (1987: p. 20): "philosophic eye never sleeps".

[150] Tifón (Hesíodo, *Teogonía* 820-880), hijo de Gea y de Tártaro, fue un monstruo de cien cabezas serpentinas y, en general, de naturaleza variada y multiforme. Es padre de los fuertes vientos de húmedo soplo, salvo de Noto, Bóreas, Argesteo y Céfiro. De naturaleza violenta y colérica, amenaza el poder olímpico hasta que Zeus se enfrenta a él y lo sepulta bajo la montaña que versiones posteriores identificarán con el Etna (Píndaro, *Olímpica* IV 6-7, Esquilo, *Prometeo* 353-374, etc.), cuyas erupciones hacen sentir periódicamente la cólera de monstruo. Adviértase también el juego de palabras que introduce Platón con los términos τῦφος, Τυφῶν y ἐπιτεθυμμένος. Tampoco resulta desdeñable el comentario de Benardete, que, teniendo presente el pasaje en el que Hesíodo (*Teogonía* 829-835) nos narra que Tifón era capaz de reproducir el sonido de cualquier ser, pone en relación el juego mimético que está ejerciendo

Sócrates adelanta algo que comprenderemos más adelante: el filósofo emplea cualquier tipo de λόγος, sin despreciar ninguno, si es que sirve para profundizar en el conocimiento de sí. Sócrates se interesa por el λόγος, pero en un inicio, al menos, en tanto que medio para alcanzar su verdadero objetivo.

Otro punto que el pasaje traído a colación nos anticipa es el interés del dialéctico por discernir correctamente la unidad y las partes de una cosa, que constituye un problema esencial de esta obra en particular, así como del conjunto de los diálogos[151]. Dicha problemática viene sugerida mediante la oposición πολυπλοκώτερον (230a4)/ἁπλούστερον (230a5), y se retoma en la parte final de la obra, al hablar de la dialéctica (*cf*. 265d3-266c1) y de la escritura (277c2-3).

Una vez subrayadas estas cuestiones, conviene señalar otro aspecto de la respuesta socrática y que, muy a menudo, ha sido pasado por alto o juzgada irrelevante[152]. En su respuesta, si bien muestra desinterés por la desmitologización, Sócrates nos hace ver que está al corriente de los mitos y sus interpretaciones. Es más, nos ofrece dos versiones del mito al que Fedro se ha referido, así como su explicación. A primera vista, podría pensarse que resulta poco relevante, pero, de hecho, es probable que la cuestión sea más compleja de lo que a primera vista parece. Sócrates afirma que el mito debe situarse junto al Ilisos, cerca del lugar por el que pasan los atenienses para llegar al santuario de Agra. Coloca pues el mito en los campos de Agra, δῆμος ateniense en el que se celebraban los misterios menores de Eleusis en el mes de las flores, el Ἀνθεστηριών, aproximadamente en febrero. Además, Platón pone en boca de Sócrates un par de versiones racionalizadas del mito: αὐτὴν [i. e. a Oritiya] πνεῦμα Βορέου κατὰ τῶν πλησίον πετρῶν σὺν Φαρμακείᾳ παίζουσαν ὦσαι, καὶ οὕτω δὴ τελευτήσασαν λεχθῆναι ὑπὸ τοῦ Βορέου ἀνάρπαστον γεγονέναι – ἢ ἐξ Ἀρείου πάγου· λέγεται γὰρ αὖ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὡς ἐκεῖθεν ἀλλ' οὐκ ἐνθένδε ἡρπάσθη (229c7-d2).

A partir de estos datos, algunos especialistas[153] han señalado en sus trabajos dedicados a la religión eleusina que, a través de éste y otros pasajes del *Fedro*, Platón está refiriéndose a los misterios de Eleusis. La cuestión debe ser abordada con detenimiento, sobre todo, cuando es sabida la relación de Fedro con los actos sacrílegos contra los misterios en el 415 a. C.

---

Sócrates con la figura del monstruo: "Typhon [...] seems to be the mimetic principle itself" (Benardete 1991: p. 113).

[151] Rowe (2007: pp. 139-140) liga esta imagen a la *República*: "The idea that the self might be more *complex* than monstrous Typhon is likely to recall – for those who know it – a passage in *Republic* IX, which pictures the human soul as containing three kinds of creatures: a multicoloured (*poikilos*), manyheaded beast; a lion; and a human being (588b–589b). These stand for the three parts of the soul whose existence has been argued for in *Republic* IV: the human being represents our rational part, the lion the part in us that values honour and the rewards of competition, while the monster stands for the part containing our multifarious appetites, for food, drink, sex and so on".

[152] Ficino, *Commentum cum summis capitulorum, capitulum II*: "Non est fabulis incumbendum".

[153] Citamos dos obras centradas en el estudio de los misterios de Eleusis y que remiten reiteradamente al *Fedro* de Platón: K. Kerényi (2004); Wasson, Hofmann, Ruck (1978).

Sabemos que en un primer estadio, en el mes de Ἀνθεστηριών y en Agra, a las orillas del Ilisos, los iniciados en los misterios de Eleusis se convertían en μύσται a través de la representación del rapto de Perséfone por Hades[154]. Kerényi no ha dudado en relacionar las inmediaciones del lugar por el que caminan los personajes del diálogo con el lugar reservado a los misterios[155] menores y sostiene que, pese a que Platón no introduzca ninguna alusión directa, los lectores contemporáneos del Académico se percatarían de forma evidente de la referencia[156]. Ruck todavía lleva más allá la cuestión relacionando el mito de Bóreas y Oritiya con los misterios. El autor señala que la mitología griega está muy poblada de episodios en los que una o más doncellas son raptadas mientras recogen flores. Precisamente, el himno homérico a Deméter constituye uno de los documentos más antiguos que presentan tal esquema: Perséfone, hija de Deméter, es raptada por Hades mientras cortaba flores junto a las hijas de Océano (1-21). Según Ruck el mito platónico de Oritiya y Bóreas sería una racionalización de éste ultimo[157].

La cuestión no resulta efímera, en tanto que de dicha asociación podemos extraer cuestiones capitales para el diálogo:

1) Si partimos del supuesto[158] de que la religión eleusina y el himno homérico a Deméter tenían mucho que ver con un intento de explicar el peculiar entrelazamiento entre la vida y la muerte que se produce en el reino animal[159], el mito de Bóreas y Oritiya puede constituir un adelanto de aquello que el lector podrá encontrar en el diálogo, a saber, un intento de explicar filosóficamente esto mismo, pero acotando la cuestión al nivel cultural. El diálogo no se fija tanto en la eterna sucesión de generaciones animadas, como en la cultura, a saber, todo el bagaje cognoscitivo que se transmite de generación en generación y que permite darle continuidad al grupo, con independencia de la muerte de sus individuos[160]. Ciertamente, resulta un problema

---

[154] San Hipólito, *Refutatio omnium haeresium*, 5.40.

[155] Werner (2012, pp. 22-23) apunta en la misma dirección y se apoya en las noticias de Polieno (*Strategemeta* 5. 17. 1) y Plutarco (*Demetrius* 16.2).

[156] Kerényi (2004: pp. 69): "Ni Sócrates en el *Fedro* ni Diotima en el *Banquete* hablan realmente de los misterios de Agra y Eleusis. Pero para sus contemporáneos era perfectamente evidente que se referían a ellos"; y añade: "Platón nos muestra a Sócrates paseando con el hermoso pero enfermizo Fedro por las orillas del Iliso, cerca de Atenas, no lejos del santuario de Agra. Agra fue el escenario de los misterios menores, que servían como preparación para los misterios mayores de Eleusis".

[157] Wasson, Hofmann, Ruck (1978: pp. 58-59): "El rapto material, o sea el secuestro de doncellas mientras recogen flores, es, además, un tema frecuente en los mitos griegos, y Platón anota una versión racionalizada de tales historias en que la compañera de la muchacha secuestrada recibe el nombre de Pharmaceia o, según el significado de la palabra, el "uso de drogas". El mito específico que Platón está racionalizando se ocupa de trazar el origen del sacerdocio en Eleusis".

[158] Wasson, Hofmann, Ruck (1978: p. 59): "Tales creencias y prácticas giraban en torno al papel procreativo femenino, así como a la muerte y el renacimiento cíclicos tanto de las plantas como de la humanidad. Perséfone era la Gran Madre y el mundo entero era su Hijo".

[159] Recuérdese que en Grecia las plantas también formaban parte de la ζωή o del reino animado.

[160] La oposición θνήτος/ἀθάνατος está presente en el diálogo, con 4 derivados de θνήτος (θνητόν, 246c5; θνητοὶ, 252b8; θνητῇ, 256e5; θνητά, 256e5) y 11 de ἀθάνατος (ἀθάνατος, 245c5; ἀθάνατον, 245c5; ἀθανάτου, 245e2; ἀθάνατον, 246a1; ἀθάνατον, 246b5; ἀθάνατον, 246c6; ἀθάνατον, 246c8; ἀθάνατοι, 247b6; ἀθάνατοι, 252b9; ἀθάνατος, 258c2; ἀθάνατον, 277a2).

capital y nos sitúa frente a la pregunta acerca de la naturaleza y transmisión del conocimiento[161].

2) El *Fedro* constituye uno de los diálogos con más alusiones botánicas. Una posible solución al problema que esto suscita puede derivarse de la pretensión de Platón de hablar de la fertilidad de la cultura y del conocimiento. Ruck sugiere que el problema puede ser más complejo, incluso. En el himno homérico a Deméter el rapto de Perséfone se ejecuta mediante el engaño (δόλος) de un νάρκισσος[162]. Ruck defiende en su explicación de los misterios que la visión mística estaba muy relacionada con el cultivo y consumo de una planta de propiedades *enteogénicas*. Para Ruck el νάρκισσος simbolizaba una planta *enteógena*[163] y curiosamente el mito del rapto que nos ofrece Platón hace que Oritiya sea raptada cuando jugaba con Farmacia, que, según la interpretación del autor, sugiere abiertamente que Oritiya fue raptada mediante el uso de drogas, es decir, mediante una poción hecha a base de plantas enteógenas.

Según Ruck, la visión extática de los misterios se obtenía gracias a un brebaje que contenía cornezuelo de trigo o de cebada. Además, nos habla de un pasaje de la comedia fragmentaria de Eupolis Δῆμοι, que resulta muy sugestivo en relación a las profanaciones sacrílegas de los misterios[164]. Por tanto, conviene tener muy en cuenta durante toda la obra la cuestión de la significación y el uso de las plantas, pues las alusiones botánicas podrían tener mucho que decir en relación a la seducción y la manera de inducir efectos en las personas. El mito de Bóreas y Oritiya alude a una tal Φαρμάκεια[165], pero más adelante se encuentran la palabra φάρμακον[166] y sus

---

[161] La figura de Sócrates como partero que Platón dibuja en *Teeteto* 149a-150d evidencia la importancia del tema del conocimiento y de su transmisión. El tema de la fertilidad y de la muerte resultan constantes en la obra platónica, aunque aplicados a problemas de orden diverso. Por otra parte, adviértase que siendo los dos protagonistas en cierto sentido *parteros* (Fedro en tanto que promotor discursivo), su alumbramiento es de un orden radicalmente distinto.

[162] Si bien se ha acostumbrado a identificar el νάρκισσος del himno con el *narcissus poeticus*, lo cierto es que no hay garantías para hacerlo. En cambio, sabemos con certeza que ciertas plantas del género *narcissus* son venenosas.

[163] Para Ruck (Wasson, Hofmann, Ruck 1978: pp. 58-59) los griegos "creían que el *narkissos* llevaba ese nombre a causa de sus propiedades narcóticas, obviamente porque tal era el simbolismo esencial de la flor de Perséfone".

[164] Wasson, Hofmann, Ruck (1978): "Esta respuesta a los misterios de Eleusis parece aún más probable a la luz de un fragmento de papiro que me hizo conocer Danny Staples [...]. Dicho fragmento conserva una parte de *Demes*, una comedia que Eupolis escribió poco después del escándalo provocado por la profanación de los misterios en el siglo V a. C. Ese texto confirma que el sacrilegio estuvo relacionado con la ingestión del sagrado *kykeon*, e indica que nuestra identificación de la droga que este líquido contenía es correcta. En la comedia, un testigo informa a un juez cómo sorprendió a un individuo que obviamente había estado bebiendo la pócima, ya que tenía pedacitos de cebada en los bigotes. El acusado había cohechado al informante para que dijera que lo que había tomado era simplemente una papilla de cereal y no la poción. Mediante un probable retruécano el comediante pudo incluso señalar que las delatoras "migajas de cebada" eran purpurinas "pintas de cebada".

[165] Farmacia resulta una gran desconocida y, de entre el material conservado, ningún texto contemporáneo o anterior a Platón habla de ella. Timeo, en su *Ἐκ τῶν τοῦ Πλάτωνος λέξεων* (Φ1006a.35), ha señalado que se trataba del nombre de una fuente cercana al lugar descrito, que o bien estaba envenenada, o bien a la que los envenenados acudían para desintoxicarse. Algunos comentaristas han expresado simplemente que se trataba de una fuente con propiedades medicinales, pero parece que el origen de la ocurrencia responde

derivados en cuatro ocasiones: 230d6, 270b6, 274e6 y 275a5. Constituye pues, una cuestión a considerar[167].

3) Si los misterios menores constituían una iniciación que en un primer estadio conducía al participante a la condición de μύστης, podemos interpretar la labor socrática con Fedro como otro tipo de iniciación que busca hacer de Fedro alguien capaz de adentrarse en la filosofía. En ese sentido, el esfuerzo de Sócrates durante el diálogo representaría un primer estadio, al igual que el de los misterios menores. En un segundo momento, Fedro debería pasar del nivel dianoético al nivel noético, al igual que el μύστης debe convertirse en ἐπόπτης. ¿Conseguirá Fedro pasar el rito iniciático alcanzando la madurez?

4) El ἔρως constituye uno de los temas que trata el diálogo y, de hecho, conviene no desatender la relación erótica que mantienen Sócrates, Fedro y Lisias. Precisamente, en los dos puntos anteriores apuntamos directamente al tema de la persuasión y la iniciación, que en el diálogo se relacionan estrechamente con el ἔρως. En el diálogo hay un juego erótico-persuasivo que conviene tener en cuenta. Ya desde la antigüedad, quizás de manera excesivamente especulativa a veces, se tuvo presente que Sócrates está intentando persuadir a Fedro[168]. En cualquier caso, si vinculamos este problema con la cuestión eleusina, el tema del rapto violento de Oritiya por Bóreas relacionado con el de Perséfone por Hades podría sugerirnos la necesidad de establecer un orden entre los impulsos eróticos. Hades rapta por la fuerza a Perséfone con el beneplácito de Zeus, pero con ello se rompe un orden que debe ser restablecido: Zeus y Hades deben escuchar a Deméter para que el curso de la vida no se detenga. Asimismo, Perséfone debe morir como doncella para pasar a la edad adulta; debe atravesar una muerte para para alcanzar una nueva vida como esposa.

Creemos, por tanto, que la referencia a los misterios de Eleusis debe tenerse muy presente, aunque sin exagerar en algunas conclusiones. Así, pues, la parte inicial del diálogo sirve, entre otras cosas, para presentarnos al interlocutor de Sócrates. En

---

a la mera invención de los comentaristas antiguos, que en su afán por analizar el pasaje habrían creado un mito etiológico.

[166] Se trata de un término ambiguo que sirve para designar una droga, ya sea beneficiosa o dañina. Por ello, en función del contexto nos podemos encontrar con traducciones bien diversas: droga, poción, encantamiento, pócima, medicina, remedio, cura, etc. Delante de genitivo, como en *Fedro* 274e6 y 275a5, parece tomar el sentido de substancia o medio a través del cual producir un efecto. También puede significar tintura o pintura. Derrida (1997[7]: p. 225) ha aprovechado la ambigüedad del término para articular su discurso: "Le *pharmakon* serait une substance, avec tout ce que ce mot pourra connoter, en fait de matière aux vertus occultes, de profondeur cryptée refusant son ambivalence à l'analyse, préparant déjà l'espace de l'alchimie, si nous ne devions en venir plus loin à la reconnaître comme l'anti-substance elle même: ce qui résiste à tout philosophème, l'excédant substance, et lui fournissant par là même l'inépuisable adversité de son fonds et de son absence de fond".

[167] La cuestión ha sido analizada por Derrida (1997[7]), quien juega con la ambigüedad del término: "Cette brève évocation de Pharmacée, au début du *Phèdre*, est-ce un hasard? Un hors-d'oeuvre?"

[168] Hermias (29. 22-24) sugiere que Oritiya es el alma de Fedro y Bóreas de Sócrates, que arrebata al primero para conducirlo a lo que para él constituye la filosofía: καὶ ἡ φιλοσοφία οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἀλλ' ἢ μελέτη θανάτου. Ἔστω οὖν Ὠρείθυια καὶ ἡ τοῦ Φαίδρου ψυχὴ, ὁ δὲ Σωκράτης Βορρᾶς, ἁρπάζων αὐτὸν καὶ καταφέρων εἰς τὸν προαιρετικὸν θάνατον.

ese sentido, a tenor de que históricamente fue juzgado en un proceso de impiedad por parodiar tales ritos, Platón estaría introduciendo elementos que ayudan a entender quién es Fedro y contraponerlo a Sócrates. Por ello, no podemos asegurar que tales alusiones se introduzcan en el diálogo para hablar sobre los misterios en sí mismos, sino que parece más probable que, al menos en parte, se deban a la voluntad de caracterizar y parodiar la condición impía de Fedro. Sócrates juega con referencias a los misterios, en tanto que se trata de un tema popular, que contiene cuestiones interesantes para lo que se dispone a tratar y que está relacionado con Fedro. Conviene ser cautos, pero teniendo en cuenta que constituye un problema relevante con el que se relaciona a Fedro; si no sabemos con quién dialoga Sócrates, no podremos entender correctamente el diálogo.

**II. 1. 4. Fin del περίπατος (229b1-230e4): Los protagonistas toman asiento.**

Una vez que Sócrates define netamente a qué dedica su ocio, en plena conversación (μεταξὺ τῶν λόγων, 230a6-7), los protagonistas alcanzan el πλάτανος al que se dirigían. Sobre la significación de este árbol ha habido una gran cantidad de comentarios, pero la mayoría de ellos puramente especulativos[169]. Lo cierto es que, sin descartar que su mención contenga elementos simbólicamente significativos[170], el plátano es una especie muy común[171] en el territorio griego. Tampoco resulta inusual en el paraje descrito la presencia de un agnocasto o sauzgatillo[172], que ofrece su sombra

[169] No pocos comentaristas han querido ver un juego de palabras entre πλάτανος y Πλάτων. Siguiendo este hilo etimológico, algunos no han dudado en postular que el lugar que se nos describe es una metáfora de la propia Academia: Platón, el plátano, se situaría en el centro y sería allá donde los jóvenes como Fedro dialogarían y adquirirían el conocimiento. Reproducimos a continuación el comentario de Ficino, que fue uno de los primeros que interpretó la descripción del lugar como una alegoría de la propia Academia: "Inter haec arificiosissima loci descriptio allegorice signat Academiam, platanus Platonem, castum arbustum amoris platonici et socratici castitatem, fons in communicanda sapientia largitatem, ornamenta cetera oratorios poeticosque flores quibus Academia Platonis abundat" (en Allen 2008: pp. 38-40).

[170] William Allan (2008 p: 14) señala en la introducción a su edición de la *Helena* de Eurípides que "at Sparta Helen appears to have been worshipped in the context of a plane-tree cult". La información la toma del periegeta Pausanias (3.14.8-3.15.3), quien habla del Πλατανιστᾶς, un lugar repleto de altos plátanos en Esparta, no muy lejano al δρόμος, junto al que había un templo dedicado a Helena y en el que los efebos practicaban la lucha, seguramente en un contexto ritual. A estas noticias conviene añadir las suministradas por el *Epitalamio a Helena* (Teócrito, *Idilio* XVIII, 40-50) del poeta Teócrito, que sugiere un posible culto arbóreo a la Tindáride. Con las fuentes de las que disponemos no podemos asegurar que un culto tal existiese, pero parece altamente probable. En ese sentido, algunos estudiosos han afirmado que Helena fue inicialmente una diosa de la vegetación relacionada con la fecundidad y el ciclo de la vida (*cf.* J. Stern 1978; H. White 1979). Por su parte, West (1975: p. 13) sostiene que, en sus orígenes, Helena fue una diosa del sol y de la fertilidad, y que su rapto, al igual que el de Perséfone, marcaba la llegada del invierno. Precisamente, el *Idilio* XVIII ha sido interpretado como un festival de primavera que anunciaría la llegada del verano (*Cf.* Hunter, 1996). Conviene retener estos datos, pues Platón podría estar dibujándonos una oposición simbólica entre el plátano y el agnocasto.

[171] *Cf.* W. H. Thompson (1868: p. 9).

[172] El *vitex agnus castus* es un arbusto del Mediterráneo, que reviste forma de árbol. Así aparece descrito en el siglo I d.C. por Dioscórides, *De materia medica* I.103: <ἄγνος> ἢ <λύγος> θάμνος ἐστὶ δενδρώδης, παρὰ ποταμοῖς τραχέσι τε τόποις καὶ χαράδραις φυόμενος, ῥάβδους ἔχων δυσθραύστους, φύλλα δὲ ὡσπερεὶ ἐλαίας, ἁπαλώτερα δέ. τὸ δ'ἄνθος ἡ μέν τις λευκὸν σὺν τῷ ὑποπορφυρίζοντι ἡ δὲ πορφυροῦν φέρει, σπέρμα δὲ ὡς πέπερι. δύναμιν δὲ ἔχει θερμαντικήν, μαλακτικήν. ὁ δὲ καρπὸς αὐτῆς πινόμενος

a los pies del plátano y que estando en el ἀκμή de su florecimiento, podría impregnar el lugar con su fragancia. De hecho, el lugar (τόπος) al que llegan no resulta extraño (ἄτοπος), sino la manera en que Sócrates lo describe[173]. Sócrates, como si de un rétor se tratase, nos informa del paisaje al que llegan mediante una descripción ampulosa: allí encuentra un plátano y un agnocasto, una deliciosa fuente de agua muy fría que, a juzgar por las estatuillas o imágenes del lugar, está consagrada a algunas ninfas[174] y al Aqueloo[175]. Sócrates se admira del paisaje y nos lo describe de forma idílica, subrayando el aire puro que se respira, así como el coro estival de las cigarras. Además, juzga que lo más exquisito de todo (κομψότατον, 230c3) resulta el césped, que estando dispuesto en ligera pendiente basta con reclinar la cabeza y estar totalmente a gusto.

---

βοηθεῖ θηριοδήκτοις, σπληνικοῖς, ὑδρωπικοῖς. κατασπᾷ δὲ καὶ γάλα, καὶ ἔμμηνα ἄγει πινόμενος ὅσον δραχμῆς μιᾶς πλῆθος σὺν οἴνῳ, ἐκλύει δὲ καὶ γονήν, ἅπτεται δὲ καὶ κεφαλῆς κάρον ἐπιφέρων. τὸ δὲ ἀφέψημα αὐτῆς τῆς πόας καὶ τοῦ καρποῦ εἰς ἐγκαθίσματα ταῖς περὶ ὑστέραν διαθέσεσι καὶ φλεγμοναῖς ἀρήγει. ποθὲν δὲ μετὰ γλήχωνος καὶ ὑποθυμιαθὲν τὸ σπέρμα καὶ προστεθὲν κάθαρσιν κινεῖ, λύει δὲ καὶ κεφαλαλγίας καταπλασσόμενον, καὶ ἐπὶ ληθαργικῶν τε καὶ φρενιτικῶν ἐμβρέχεται σὺν ὄξει καὶ ἐλαίῳ. καὶ τὰ φύλλα <δὲ> ὑποθυμιώμενά τε καὶ ὑποστρωννύμενα θηρία διώκει, καὶ καταπλαττόμενα ἐπὶ τῶν θηριοδήκτων βοηθεῖ, σκληρίας τε διδύμων μετὰ βουτύρου καὶ φύλλων ἀμπέλου μαλάττει, ῥαγάδας τε τὰς ἐν δακτυλίῳ σὺν ὕδατι ἐπιπλασθὲν τὸ σπέρμα πραΰνει, σὺν δὲ τοῖς φύλλοις στρέμματά τε καὶ τραύματα ἰᾶται. δοκεῖ δὲ καὶ κωλυτήριον εἶναι ἐν ὁδοιπορίαις παρατριμμάτων, εἴ τις ῥάβδον αὐτῆς παρὰ χεῖρα κρατοίη. ὠνόμασται δὲ ἄγνος διὰ τὸ τὰς ἐν τοῖς Θεσμοφορίοις ἁγνευούσας γυναῖκας εἰς ὑπόστρωμα χρῆσθαι αὐτῇ· λύγος δὲ διὰ τὸ περὶ τὰς ῥάβδους αὐτῆς εὔτονον. A través de una falsa etimología con ἁγνός, que significa santo, puro o casto, se relacionó con la castidad y además de lo que el propio Dioscórides cuenta sobre las Tesmoforias, festividad religiosa celebrada en honor a Deméter y en la que las mujeres debían evitar contactos sexuales, también sabemos que era considerado un antiafrodisiaco. No obstante, conviene ser cautos, pues parece ser que de simbología ambigua, el ἄγνος también representaba un símbolo de fecundidad. El simbolismo sexual asociado al agnocasto debe ser, al menos, tenido en consideración, al tratarse el Fedro de un diálogo que trata, entre otras cosas, sobre el ἔρως. ¿Causará el sauzgatillo efectos sobre los personajes?

173 De entrada, el propio término con el que Sócrates designa el lugar resulta inusual en ático: καταγωγή. Resulta mucho más frecuente el término καταγώγιον, usado en 259a5. De Vries (1969: p. 53) ha observado muy oportunamente esta cuestión y señala además que "here the unusual word helps to heighten the style". El término, inusual, nos hace pensar que Platón quiere acentuar que las palabras de Sócrates no son espontáneas, sino todo lo contrario. Ferrari (1987: p. 16), recogiendo el comentario de Hermias, apunta en la misma dirección: "Already Hermias (*apud* 230b) noted how Socrates' description of the bower has the air of a formal rhetorical panegyric. Socrates' language is marked not only with elements of generally sophisticated and elevated style, but by those two typical features of rhetorical praise: exhaustiveness and exaggeration". Sócrates pues, está jugando con Fedro, mostrándose como un profesional de la retórica capaz de describir con efusión excesiva un paisaje. En cambio, parece que este último no comprende la burla.

174 Las ninfas son divinidades secundarias que habitan en las montañas y en el campo. Se asocian generalmente con los árboles y las fuentes naturales y, especialmente, con las fuentes del agua. Esta relación de las ninfas con las fuentes, permite que Sócrates afirme en 238c-d y 262d que habla bajo su influjo, en tanto que fuentes privilegiadas de inspiración. El ambiente del diálogo y la estrategia discursiva propician que Platón aluda a ellas en otros pasajes del *Fedro*, ya sea de forma directa o indirecta: 236e, 238c-d, 241e, 242ab 259a 262d, 263d, 278b 279b-c.

175 Río de Etolia y, como señala de Vries (1969: p. 55), "the river-god *par excellence*". Respecto al dios con el que se vincula el río, podemos decir que era hijo de Océano y que purificó a Alcmeón. Acostumbraba a manifestarse en forma de toro, serpiente u hombre con cabeza de buey. Según algunas versiones, unido a cierta musa, era el padre de las sirenas. Aqueloo, pues, en tanto que figura mitológica, se relaciona con la purificación, el vigor sexual y el salvajismo animal (*cf.* Werner 2012: p. 22).

Esta descripción de un *locus amoenus*[176] (230b2-e5) constituye un pasaje singular en el *Corpus Platonicum*, pues en los diálogos lo que aparece en primer plano suele ser el diálogo, esto es, la conversación de los protagonistas, mientras que el decorado queda como telón de fondo. En esta ocasión, en cambio, la descripción del paisaje se sitúa en el primer plano de la escena.

La admiración socrática no se extiende solamente al paisaje, sino también a Fedro, que hábilmente lo ha conducido hasta allá: ὥστε ἄριστά σοι ἐξενάγηται, ὦ φίλε Φαῖδρε (230e5). El verbo ξεναγεῖν[177], compuesto por el sustantivo ξένος y el verbo ἄγειν, nos da alguna pista para comprender su admiración. Sócrates, que no acostumbra a salir de la ciudad, ha adoptado el papel de extranjero que se deja guiar por Fedro, que lo conduce hasta un lugar idílico. En su papel de extranjero, igual que quien ve un paisaje extraordinario por primera vez en su vida, Sócrates subraya su rol pasivo y muestra una gran admiración; Fedro ha sido un magnífico guía, pues ha escogido un lugar excelso para tumbarse.

En cualquier caso, como venimos advirtiendo, debemos dudar de la seriedad de la admiración socrática: en 229c1-3 Sócrates da muestras de que aquel territorio no le es completamente desconocido y su siguiente intervención (230d3-e5) subraya que su interés por el medio natural es prácticamente nulo. Además, el lenguaje artificioso que emplea nos induce a reforzar esta idea. Así, pues, Sócrates no está expresando una admiración sincera por el paisaje, sino destacando la actividad de Fedro, tal y como comprobamos en la segunda parte de su intervención, en la que señala el esfuerzo de su interlocutor por conducirlo hasta un escenario bucólico en el que dedicarse a los discursos.

La excesiva admiración de Sócrates llama la atención de Fedro. No obstante, parece no comprender su intención de desenmascarar su carácter de fomentador de λόγοι. Fedro ha escogido con cuidado el τόπος adecuado para la proliferación de discursos, pero esta tarea que debía pasar desapercibida queda al manifiesto gracias a Sócrates. Fedro no presta atención al cumplido de Sócrates, sino solamente a su admiración por el paisaje. Queda, por tanto, su labor al descubierto y Fedro se muestra desconcertado. El lugar, que debía permanecer como telón de fondo pasa a un primer plano[178] y ve que la actitud socrática resulta extraña: Fedro emplea los adjetivos θαυμάσιος y ἀτοπώτατος (*cf.* 230c6) para referirse a su interlocutor. En efecto, le parece que quien tiene en frente está fuera de lugar, resulta extraño y, como él mismo acaba de decir, parece un extranjero que se deja conducir (ξεναγεῖσθαι). Fedro no comprende la actitud socrática y descuidando que su interlocutor acaba de demostrar conocimientos sobre la zona (*cf.* 229c1-3), cree que su ἀτοπία consiste en que no

---

[176] Ausland (2010: p. 4): "Students of Theocritus will recognize the dialogue's setting and theme as paradigmatic for poetic competitions carried on in the *locus amoenus* of later Pastoral poetry".

[177] De Vries (1969: p. 56) fija su atención en esta palabra y nos dice que "the style of the description is highly ironical [...], and the irony may be directed against contemporary descriptions".

[178] Esta cuestión ha sido bien analizada por Ferrari (1987).

acostumbra a salir del núcleo urbano (ἄστεος, 230d1)[179]. El refinado (ἀστεῖος) Fedro cree que la anomalía de su amigo deriva de que se encuentra fuera de lugar, fuera del ἄστυ.

Sócrates confirma que su lugar está ἐν τῷ ἄστει (230d5); el motivo es claro: es un φιλομαθὴς (230d3) y solamente los hombres (ἄνθρωποι, 230d5) son capaces de enseñarle (διδάσκειν, 230d4) algo y no así el campo y los árboles. En esta primera parte de su respuesta, por tanto, se define a sí mismo como un amante del aprendizaje. Dicha definición es compatible con la afirmación socrática de que su gran objetivo es llegar a conocerse a sí mismo (*cf*. 229e6). En cambio, sólo es parcialmente reconciliable con su auto-caracterización de enfermo de los discursos o de filólogo (*cf*. 228c1-2 y 236e5). Sócrates busca conocerse a sí mismo y, por tanto, sólo se interesará por los discursos si le permiten profundizar en dicha tarea. Precisamente, como anteriormente advertimos, Sócrates no es un filólogo en sentido estricto; más bien, el filólogo es su interlocutor, que vive obsesionado con los discursos y al que Sócrates está sometiendo a un juego de espejos[180]. Por eso mismo, una y otra vez trata de sacar a la luz sus atributos: primero, nos da noticias de aquello que realmente estuvo haciendo durante la mañana y cuáles son sus verdaderas intenciones; en segundo lugar, descubre qué esconde Fedro bajo el manto; en tercero, hace explícito que Fedro ha hecho de guía, procurando un lugar idílico para la proliferación de los discursos; en esta ocasión, en cambio, vuelve a jugar a revestirse con los atributos de su interlocutor, tras interpelarle de forma abierta: σὺ μέντοι δοκεῖς μοι τῆς ἐμῆς ἐξόδου τὸ φάρμακον ηὑρηκέναι. ὥσπερ γὰρ οἱ τὰ πεινῶντα θρέμματα θαλλὸν ἤ τινα καρπὸν προσείοντες ἄγουσιν, σὺ[181] ἐμοὶ λόγους οὕτω προτείνων ἐν βιβλίοις τήν τε Ἀττικὴν φαίνῃ περιάξειν ἅπασαν καὶ ὅποι ἂν ἄλλοσε βούλῃ (230d5-e1). La segunda parte de la respuesta socrática subraya la

[179] De hecho, como se puede apreciar en la *República*, por ejemplo, Sócrates sí que rebasaba los muros de la ciudad para ir a los gimnasios, situados junto a la parte exterior de ellos. También parece que Sócrates debía atravesar las murallas para ir a la Academia (*Lisis* 203b) y al Liceo (*Banquete* 223d). No obstante, la afirmación de Fedro subraya acertadamente el ambiente en el que se movía la filosofía socrática, a saber, en la ciudad, entre los hombres y en un debate constante. Lo cierto es que Sócrates dejó en pocas ocasiones la πόλις, pero parece que sí que tuvo que salir en no pocas ocasiones del ἄστυ, aunque fuese para encontrarse con los hombres que viven en ella. No obstante, Fedro exagera en su afirmación, al referirse al ἄστυ en vez de a la πόλις. El contexto de la propia conversación, situada ἔξω τείχους, pero en el interior de la πόλις, y la respuesta apasionada de Sócrates fomentan esta transposición. No obstante, bien podría suceder que Platón esté jugando aquí con la diferente significación de los términos ἄστυ, el núcleo urbano, y πόλις, la entidad política. ¿Acaso sugiere Platón que Fedro despolitiza la cuestión de los λόγοι? ¿Podría ser que el diálogo nos alertase contra los que creen que los λόγοι, también los socráticos, pueden constituir una cuestión despolitizada? Conviene retener la pregunta, pues en lo sucesivo veremos que en diálogo aborda la cuestión del λόγος en relación con la política y la ciudad.

[180] Estamos haciendo énfasis sobre esta cuestión, pues a pesar del tono irónico y burlesco de la estrategia, constituye un punto esencial para comprender el objetivo y desarrollo del diálogo. Dice Griswold (1986: p. 238): "a defense of the *Phaedrus'* notion of dialogue might begin not with metaphysical or epistemological doctrines but with an exercise in the art of rhetoric also described in the *Phaedrus* –the effort to lead one's interlocutor to reflect to himself". En lo sucesivo, cuando comprobemos que la naturaleza de la auténtica retórica es análoga a la de la propia filosofía, esta cuestión se hará más patente.

[181] Adviértase el uso reiterativo que Sócrates hace del pronombre personal de segunda persona del singular, como si tratase de conseguir que Fedro volviese la mirada hacia sí mismo.

ignorancia de quien tiene en frente: Fedro cree conocer a Sócrates y lo juzga un filólogo. No obstante, Fedro no sólo ignora quién es Sócrates, sino que se desconoce a sí mismo y su condición de "loco por los discursos". Como dijimos, Sócrates ha elegido a Fedro; no persigue el texto de Lisias, sino la conversación con aquél. Sócrates no sigue los discursos ciegamente, sino, solamente, si juzga que a partir de ellos puede adquirir conocimiento. Fedro, en cambio, sí que se dedica indiscriminadamente a los discursos, que constituyen su φάρμακον (*cf.* 230d6), aquello que lo mueve y lo ciega, sin que pueda ni sepa refrenarse. Por tanto, si bien el lugar no es habitual dentro del *Corpus Platonicum*, no podemos decir que Sócrates se encuentre fuera de lugar: éste se mueve entre los hombres y sus discursos, y en esta ocasión nos lo encontramos dialogando con un ciudadano.

En este punto, el diálogo pasa a una segunda fase y a petición de Sócrates (*cf.* 230e4), Fedro procede a la lectura del λόγος de Lisias.

**II. 1. 5. Recapitulación del preámbulo, 227a1-230e4: presentación de los protagonistas**

La mayoría de comentaristas modernos del *Fedro*, y yo mismo he optado por esta solución, comienzan sus trabajos con una introducción que describe brevemente los personajes implicados en la trama, a saber, Sócrates, Fedro y Lisias[182]. No obstante, sus comentarios no han subrayado suficientemente que en el preámbulo Platón hace exactamente lo mismo que ellos, a saber, informar, desde el inicio, sobre los protagonistas. En lo sucesivo, trato de mostrar que, si bien el escenario y los temas que la conversación inicial introduce son importantes, resultan derivados del propósito principal de caracterizar a Fedro en contraposición con Sócrates. Además, en un segundo plano, también se nos presenta a Lisias en uno de sus rasgos esenciales, el cual resulta muy relevante para delimitar la conducta de Fedro.

Cada diálogo de Platón trata de un problema determinado y, como es natural, el autor lo sitúa en el marco que más propicio le parece. Así, el *Fedro* está construido siguiendo el mismo patrón: los personajes y el lugar deben resultar significativos para aquello que la conversación pone en juego[183]. Pues bien, debemos preguntarnos por qué escoge a Fedro, así como el lugar ἔξω τείχους[184]. Nuestra hipótesis apunta a que de

[182] En algunos casos se añade también una caracterización de Isócrates, mencionado en 278e8.

[183] Solère-Queval (2001) ha señalado con acierto que el encuentro fortuito y la aparente banalidad de la pregunta inicial tienen como efecto llevar al lector hasta una escena cotidiana de la Grecia de finales del V a. C. No obstante, disentimos con ella cuando afirma que "le hasard aurait pu ne pas se produire, l'occasion ne pas se présenter, la préocupation être autre. Immédiateté et contingence sont les emblèmes de ce groupe de dialogues" (p. 52). En efecto, el encuentro es fortuito, el ambiente trivial, pero siendo Fedro un filólogo, una vez que Sócrates se topa con él, la conversación no podría tratar de cualquier otra cuestión. El tema abordado debe ser el del λόγος.

[184] Platón en ningún momento esclarece el motivo de que Sócrates acceda a salir fuera de los muros. Dice Trabattoni (1995: p. 157): "il lettore non viene a sapere in nessun punto dell'opera perché mai Socrate stia passeggiando fuori le mura. Potremo dire che in questo modo Platone prepara il lettore alla particolarità di ciò che sta per leggere, preanunciandogli che probabilmente vi troverà qualche elemento di novità, o qualche motivo inconsueto". En efecto, es trabajo del lector comprender a través de sus pistas la particularidad temática, argumentativa y formal de este diálogo. Su particularidad, en la que el escenario y

estos dos elementos, personaje y lugar, el determinante resulta el primero, a pesar de la ἀτοπία del segundo. Por ello, solamente si llegamos a captar correctamente quién es el Fedro de Platón, podremos determinar cuál es el tema principal del diálogo y por qué se escoge un decorado tan inusual.

Indudablemente, la pregunta con la que comienza el texto, ποῖ δὴ καὶ πόθεν;, resulta propicia para informarnos sobre quién es el hombre con el que se encuentra Sócrates. Gracias a la respuesta el lector se informa desde el inicio sobre cómo pasa (διατρίβειν) su tiempo. El personaje se mueve en círculos eruditos, siguiendo los consejos médicos y dedicando su tiempo a devorar discursos de oradores y sofistas. La casa Moriquia, que pertenecía antiguamente a un glotón, ha sido el lugar en el que Fedro ha asistido durante toda la mañana y de buen grado a un festín en el que el cocinero era Lisias. No obstante, parece que el cambio de propietario ha contribuido también a cambiar las costumbres de la casa y lo dispuesto durante aquella mañana no fue de orden culinario, sino discursivo: un banquete de palabras (τῶν λόγων εἱστία). Resulta así que desde el comienzo del diálogo el personaje escogido por Platón, refinado (ἀστεῖος) y preocupado por asuntos intelectuales, es caracterizado, ante todo, como un filólogo, es decir, como un glotón de los discursos. Fedro ha pasado la mañana escuchando uno o más discursos y, no contento con ello, texto en mano se dispone a memorizarlo mientras desentumece sus piernas, después de pasar tanto tiempo sentado.

Partiendo de estos datos que hemos recogido en las primeras líneas del *Fedro*, en lo sucesivo defenderemos que Sócrates se encuentra con un enamorado de los discursos, ya que la cuestión central es la del λόγος.

Obviamente, no todos los filólogos son del mismo tipo, como tampoco lo son los diferentes λόγοι. Por eso, la caracterización de Fedro debe completarse con más datos que informen sobre sus particularidades; análogamente, la pluralidad de λόγοι que encontraremos en el interior del diálogo y que ha suscitado el asombro de no pocos comentaristas por dotar a la obra de un estilo aparentemente variado y que contradice lo expuesto por Sócrates en 264c2-5[185], sirve para analizar la naturaleza de los diferentes tipos de discursos, ya no sólo teóricamente, sino también en su ejemplificación práctica.

Fijado el hilo vertebrador de nuestro análisis, volvemos al preámbulo, para tratar de ver cómo presenta Platón a Fedro. Dijimos que la pregunta que abría el diálogo resultaba prolífica, pues la respuesta aporta mucha información sobre el interrogado: por un lado, sabemos que atiende a los discursos de los oradores y

descripciones narrativas tienen un peso especialmente importante, debe poner en guardia al lector, que sabe que la obra de Platón discute principalmente cuestiones filosóficas y no se trata de literatura descriptiva o narrativa.

185 Sócrates afirma en 264c2-5 que todo λόγος debe tener una composición orgánica: Ἀλλὰ τόδε γε οἶμαί σε φάναι ἄν, δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῷον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὑτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα.

sofistas, y por otro, al de los médicos. Si sumamos esto a la información que obtenemos en el pasaje relativo al alegorismo (229b4-230a7), podemos determinar con mayor precisión con qué tipo de filólogo nos encontramos: es un ilustrado[186].

Análogamente, también queda esbozada la relación que mantiene con los λόγοι. Si bien su pasión por los discursos es fuerte, se reconoce un ἰδιώτης, frente a Lisias, a saber, el profesional. Ciertamente, ni es un orador ni tampoco un ποιητής: no pretende elaborar un discurso erótico por sí mismo[187]; su deseo, mucho menos ambicioso, consiste en llegar a memorizar el de Lisias, hasta ser capaz de recitarlo de memoria (*cf*. 228a3-4).

Estos pocos datos nos dan evidencias a los lectores modernos, a nosotros que hemos leído cantidad de manuales sobre la figura socrática, de que Fedro se diferencia notoriamente de Sócrates. No obstante, las *Nubes* de Aristófanes nos alertan de que, tal vez y al menos para el gran público de aquella época, la naturaleza específica del filósofo no se diferenciase con precisión de la de sofistas, oradores y toda una serie de gente dedicada a las actividades intelectuales[188]. De hecho, como hemos sugerido, el propio Fedro no parece tener una noción nítida de la naturaleza específica de su interlocutor, quien jugando a revestirse con los atributos de aquél, se define en el inicio del diálogo como τις νοσῶν περὶ λόγων ἀκοήν (228b6-7), τῶν λόγων ἐραστής (228c1-2) y φιλόλογος (236e5), sin que se percate de la burla mimética de la que resulta objeto. Pues bien, Platón traza durante todo el diálogo una neta marca divisoria entre Sócrates, a saber, el filósofo, y Fedro, es decir, el diletante o intelectual estéril. Ambos dedican su tiempo a actividades relacionadas con los λόγοι y, sin embargo, su actividad es esencialmente diferente.

La figura de Fedro se presenta estrechamente vinculada a la de los sabios (σοφοί) que haciéndose los instruidos (σοφιζόμενος) racionalizaban los mitos antiguos a través de una ἄγροικος σοφία. Las palabras de Sócrates manifiestan que dicha

---

186 Los datos históricos que de Fedro tenemos, como ya indicamos en la introducción, respaldan esta afirmación.

187 En el *Banquete*, en cambio, resulta el encargado de producir el primero de los ἐρωτικοί λόγοι en casa de Agatón. Sin embargo, esto no supone un problema para el hilo que proponemos, pues su discurso confirma su nula creatividad en cuanto autor. Lejos de tratarse de un discurso original, destaca principalmente en su manifiesta erudición, pues en breve espacio de tiempo cita a los poetas Hesíodo (*Banquete* 178b) y Homero (*Banquete* 180a), al logógrafo Acusilao (*Banquete* 178b), al filósofo Parménides (*Banquete* 178b), y a los trágicos Esquilo (*Banquete* 180a) y Eurípides (no lo cita directamente a él, sino a su *Alcestis*. *Cf. Banquete* 179b). Stanley Rosen ha sabido ver que Fedro no elabora su discurso mediante la observación y la reflexión, sino a partir de la δόξα. Se habla del ἔρως a partir de aquello que los hombres han dicho sobre él. Las palabras de Rosen destacan que Fedro no tiene vocación científica, sino que se contenta con manejar y contraponer datos recogidos en los λόγοι de otros. Una vez más, nos encontramos por tanto con un Fedro que pasa su teimpo dedicado a los discursos, pero que no traspasa su condición de *amateur*: "Phaedrus does not argue from the nature of the cosmos or the god, but from what has been written about Eros by "private or public men". His words suggest that whatever we know about the gods is derived from books" (Rosen 1968: p. 46).

188 El propio Platón, en su *Sofista*, ofrece una séxtuple clasificación de los sofistas, en la que precisamente Sócrates, se circunscribe en el último de los tipos, a saber, en el de los sofistas que purifican las almas de las opiniones que obstaculizan el conocimiento.

figura, la del intelectual descreído que, al no creer (ἀπιστῶν) en la literalidad del mito, trata de hacerlo verosímil (εἰκὸς), no resultaba ἄτοπος. Fedro es un ciudadano a la moda e ilustrado que hace gala de no creerse las fábulas antiguas, pero que sigue acríticamente[189], y siempre en tanto que *amateur*, las vanguardias intelectuales de su tiempo[190]. Sócrates, en cambio, se desmarca de dicha corriente y, sin preocuparse por estar a la moda, proclama abiertamente que su preocupación es la de llegar a conocerse a sí mismo, sin interesarse excesivamente por los detalles literales de cada λόγος (*cf.* 229c6-230a7). Fedro toma pues la apariencia de alguien descreído y astuto, sin que su actividad sea realmente crítica; abandona unas creencias antiguas para abrazar otras más novedosas. Sócrates, contrariamente, se revela paradójico.

Dicho esto, conviene profundizar en la caracterización de Fedro para comprender mejor qué papel juega el escenario. Hemos visto que desde que los dos personajes se topan, uno de ellos, Fedro, ha tratado de esconder elementos de forma reiterada: por una parte, oculta que lleva el texto de Lisias consigo y que su paseo responde a la intención de ejercitarse en la memorización y recitación del mismo; por otra, trata de disimular que al encontrarse con Sócrates ha visto en él el blanco perfecto para entrenarse y que está ansioso por recitar el λόγος. Según lo indicado, Sócrates también juega a enmascararse, pero ello no le impide ir desvelando todo aquello que Fedro trata de velar sin éxito. A continuación intentaremos argumentar que la elección platónica de un *locus amoenus* para situar en él la acción dramática responde, en parte, a esta lógica de ocultamientos y desvelamientos.

Debemos tener presente en todo momento que es Fedro quien escoge el lugar. En un inicio Sócrates toma la iniciativa de desviarse siguiendo el Ilisos: κατὰ τὸν Ἰλισὸν ἴωμεν (229a1). No obstante, en seguida le cede a Fedro la responsabilidad de elegir el sitio en el que sentarse a leer: πρόαγε δή, καὶ σκόπει ἅμα ὅπου καθιζησόμεθα (229a7). Fedro no duda y con prontitud escoge un lugar idóneo para la ocasión. El paraje, que, pese a que las palabras que Sócrates le dedica sean exageradas, resulta idílico, constituye un lugar apropiado para dedicarse a la actividad discursiva. Fedro ha escogido un escenario muy agradable, ya que, como en lo sucesivo muestra el diálogo, su intención no se limita a efectuar la lectura del discurso y marcharse. Primero, pretende conocer cuál es la opinión de Sócrates en lo concerniente al discurso (*cf.* 234c6-7) y, después, que pronuncie otro (*cf.* 235d4-31); es decir, pretende propiciar nuevos λόγοι.

Encontramos así, también en el preámbulo, un claro indicio de otro de los rasgos definitorios de Fedro. El "πατὴρ τοῦ λόγου" (*Banquete*, 177d5) del *Banquete*, en su condición de amante de los λόγοι, favorece siempre que puede y habilidosamente la

---

[189] Dice Werner (2012: p. 20): "Phaedrus is someone who gives uncritical deference to the opinions of others".

[190] Dice Szlezák (1989[2]: p. 74): "Come crede nell'uomo moderno del momento, cosí crede anche nella educazione corrente".

proliferación de nuevos discursos[191]. Dicha preocupación por la proliferación discursiva le lleva a cuidar con celo las condiciones, para que su propósito llegue a buen puerto. En esta ocasión y siguiendo tal patrón, escoge un τόπος agradable y con sombra para que su interlocutor esté cómodo y retenerlo allí el máximo tiempo posible, hasta que profiera algún bello discurso que compita con el de Lisias. Por su parte, Sócrates, que está desenmascarando una tras otra las intenciones ocultas de aquél, desvela una vez más, mediante una descripción excesivamente florida y entusiasta del lugar, sus verdaderas intenciones: Fedro se ha preocupado de encontrar el mejor marco posible para que los discursos se sucedan por doquier; Sócrates, haciendo explícito aquello que debía quedar como telón de fondo, a saber, el paisaje, permite comprender al lector del diálogo que Fedro se ha preocupado y mucho por este aspecto. En efecto, sus palabras entre 230d3 y 230d5 dejan claro que el interés socrático no se dirige ni a los campos ni a los árboles. La preocupación de Fedro por los λόγοι, en cambio, hace que también deba preocuparse, aunque de forma indirecta, por encontrar un marco propicio para que se gesten[192].

Las descripción socrática, exagerada y, según Hermias, con forma de panegírico retórico, parece burlarse del celo de Fedro por encontrar un lugar adecuado, pues no parece que la mera llegada a un *locus amoenus* haya bastado para propiciar la flema poética y oratoria de Sócrates.

Nos ha parecido conveniente ser reiterativos en esta cuestión, en tanto que acostumbra a dejarse de lado al analizar el escenario. Con ello, no estamos negando que el escenario cuente con elementos simbólicamente relevantes para el desarrollo del diálogo. De hecho, hemos señalado que el sauzgatillo, entre otros, constituye un signo que debe tenerse muy presente. Así, pues, lejos de pretender agotar aquí el comentario del escenario, que en lo sucesivo constituirá el marco en el que se desarrolle la conversación, proponemos tener muy en cuenta las implicaciones que puede tener en la trama que comentamos, pero sin descuidar que la figura de Fedro resulta capital para la elección de un lugar semejante.

El escenario juega un papel importante y que no debe ser descuidado, pero no conviene exagerar su significado. De hecho, creemos que algunas interpretaciones han rendido un flaco favor a la exégesis del diálogo al querer advertir en el paisaje del *Fedro* un entramado saturado de símbolos[193], pues un análisis tal no difiere excesivamente de la práctica alegorizante criticada por Sócrates y resulta estéril.

A tenor de esta explicación, el escenario del *Fedro*, cuya singularidad se antoja excesivamente manifiesta como para que no sea producto de la voluntad del autor, se

---

[191] Vemos este rasgo confirmado en *Fedro* 242a7-b5.

[192] Resulta sugerente la caracterización de Ferrari, que habla de Fedro como de un "intellectual impresario": "Phaedrus attaches himself to leading thinkers, spurs them to perform and propagates the lates arguments and trends"(Ferrari 1986: p. 5).

[193] Leclerc (1983) es un claro exponente de esta tendencia a ofrecer una lectura que carga el paisaje del diálogo de un simbolismo excesivo.

muestra menos enigmático de lo que a algunos les ha parecido: el escenario viene, en parte, propiciado por la personalidad del interlocutor socrático.

Una vez comentada la relación entre el paisaje y Fedro, conviene tratar de referir de qué manera se relacionan Sócrates y el escenario, pues se ha comentado reiteradamente que no resulta usual que Sócrates salga de la ciudad.

De entrada, ya hemos señalado que la afirmación de que Sócrates nunca salía fuera de las murallas (*cf*. 230d2) es falsa, pese a que él la dé por buena. Aunque Fedro no lo advierta, sus propias palabras sugieren que conoce el área[194]. Junto a ello, constatamos que Sócrates no se detiene allí por designio propio y para deleitarse con el paisaje, sino guiado por Fedro y para conversar con éste. Así, pues, si bien ἔξω τείχους, los dos personajes actúan siguiendo su práctica habitual: el uno, portando un discurso y favoreciendo la proliferación de nuevos; el otro, en compañía de un ciudadano con el que conversar.

Lo que resulta extraño es la descripción que Sócrates le dedica al escenario, que como hemos señalado, resulta voluntariamente exagerada, para desenmascarar la identidad de su interlocutor. Éste, que no comprende lo que sucede, juzga que la ἀτοπία Socrática deriva de la no-familiaridad de Sócrates con el lugar, pero no conviene que nosotros incurramos en el mismo error. La elección del lugar viene determinada por Fedro y la situación dialogal no resulta extraña, si la comparamos con la de otros diálogos: el Académico dibuja una escena entre dos personajes que conversan.

Señalado esto, resulta igualmente cierto que Platón aprovecha el escenario para sacar de él el mayor rendimiento posible e introducir elementos que permiten catalogar como único el presente diálogo. Esta cuestión la veremos a lo largo del comentario, según avancemos en la obra. De entrada, ya podemos sugerir algunos elementos sugestivos.

El inicio de obra nos presenta un Fedro interesado en las prácticas intelectuales y las tendencias a la moda entre los círculos de ilustrados; es un ciudadano ἀστεῖος, cuyas preocupaciones, de carácter erudito y discursivo, descansan en la ciudad. Podemos decir, por tanto, que Fedro es un producto de la ciudad: se nutre de la educación de los nuevos sabios que venden sus enseñanzas de πόλις en πόλις. En consonancia con lo dicho, Fedro lleva consigo un βιβλίον-φάρμακον (*cf*. 230d6) que procede de la ciudad y su paseo ἔξω τείχους no persigue desintoxicarse de ella y de sus prácticas, sino, al contrario, acabar de digerir la droga lisiaca. El refinado Fedro no busca el aire puro del campo, sino un marco en el que poder ejercitarse a su antojo en la declamación del discurso de Lisias, hasta memorizarlo. La llegada de Sócrates introduce en él la esperanza de poder entrenarse en compañía de un oyente. Negada esta posibilidad y ante la demanda de Sócrates de que lea el discurso, Fedro busca un lugar idóneo, pero no para purificarse del mensaje de la ciudad o para liberarse de la

[194] Dice Griswold (1987: p. 34): "Clearly, Socrates has been in this area before".

erudición que practica en ella, sino para fomentar nuevos discursos que llevar a la ciudad. Vemos, pues, que el campo constituye para este urbanita un mero medio al servicio de y en continuidad con la ciudad.

Sócrates, como hemos señalado, y pese a que finja dejarse guiar, no está adoptando el papel que su interlocutor quisiera. Al contrario, su ironía y su desvelamiento introducen una violencia contra Fedro, un juego de fuerzas. Sócrates viene de la ciudad, pero no comparte su punto de vista. Fedro está tratando de digerir el venenoso texto de Lisias, pero la llegada de Sócrates abre la puerta a que en el transcurso del diálogo se produzca una conversión. Dicha conversión está relacionada con un des-aprendizaje o purificación de algunas consignas interiorizadas en la ciudad[195] y comporta, por tanto, un corte respecto a ésta. Fedro, si se convierte gracias a Sócrates, debe antes atravesar una muerte-olvido, para volver posteriormente a la ciudad, con una vida y un conocimiento nuevos. El lugar, idílico y con la presencia de un río, fuente purificadora, resulta propicio para un rito iniciático. Parece, además, que la propia relación de Fedro con los misterios y algunas alusiones que encontramos en el diálogo, sugieren de manera insistente que Fedro está en un contexto idóneo para iniciarse, para comenzar una nueva vida. Lo que debemos analizar en lo sucesivo es si Fedro comprende esto y si llega a desintoxicarse en las aguas del Ilisos para alcanzar un estatus novedoso.

Por último, conviene no perder de vista que, aunque en un segundo plano, Lisias también queda caracterizado en esta introducción, mediante algunos rasgos que casan con la información sobre él conservada. En un inicio se nos dice que ha ofrecido un festín de discursos, pero más adelante, se añade que ha dejado por escrito uno de ellos y que se lo ha dado a Fedro. Desconocemos los detalles de esta transacción; no obstante, sabemos que Lisias se ganó la vida como λογογράφος, al menos en la última etapa de su vida. Se trata de un dato importante, pues la trama del diálogo reproduce una escena típica de la logografía. El profesional de este arte vende discursos a un tercero para que pueda leerlos o recitarlos de memoria, como si fueran propios, delante de un tribunal o de un auditorio. En esta ocasión, Fedro no esconde que el discurso que anuncia no sea de cosecha propia, pero, en cambio, sí que trata de camuflar que lo lleva consigo y que se está esforzando por memorizarlo. El trabajo del logógrafo sirve, de hecho, para que un ἰδιώτης pueda aparecer ante los demás con un discurso y una capacidad declamatoria superior a la que realmente posee, para obtener de ello un provecho. El texto que el profesional vende, como un postizo, se esconde bajo la indumentaria del cliente, ofreciendo una apariencia que camufla sus miserias. En la trama del *Fedro*, la situación no es exactamente ésta, pues Fedro anuncia que el discurso no es propio. No obstante, Fedro sí que emplea el manuscrito para lucir una capacidad superior a la que de hecho posee y, en ese sentido, lo utiliza como un

[195] Dice Sales i Coderch (1992: p. 32): "la primera funció del diàleg platònic és deslliurar el lector de lligams erronis, estimular-lo, encoratjar-lo i confirmar-lo a la recerca de l'*arete* i l'*eudaimonia*".

postizo. En cualquier caso, Sócrates desenmascara que lleva el texto del logógrafo consigo y la situación se vuelve harto más compleja; la cuestión resulta determinante en lo sucesivo.

Así pues, Lisias queda presentado como un λογογράφος desde el prólogo[196]. Además, el rol de los personajes se vuelve ambiguo, pues, por una parte, resulta una ausencia presente gracias a su escrito[197], mientras que, por otra, Fedro constituye una presencia ausente durante la lectura. La cuestión, como vemos, resulta compleja, pues en el momento en el que el postizo se descubre, la debilidad del cliente queda en evidencia, mientras que el postizo puede criticarse con dureza, sin que su autor pueda defenderlo como es debido. El cliente, si no posee elocuencia y astucia por sí mismo, será incapaz de defender y mostrar la valía de un texto que ha sido confeccionado por un tercero. En una situación tal, autor, cliente y postizo quedan indefensos, a merced de aquel que los desenmascara.

El prólogo muestra, pues, a un φιλόσοφος, un φιλόλογος y un λογογράφος. No obstante, la situación es más compleja con la dicotomía profesional/particular que se introduce desde el inicio: el logógrafo es un profesional; el filólogo es un simple *amateur;* la figura del filósofo se presenta ambigua. Además, la relación que guardan entre sí otorga a la caracterización una profundidad mucho mayor: dijimos que Fedro trae consigo el texto de un logógrafo y, sin embargo, no es evidente si hemos de considerar a Fedro como un cliente de Lisias o, si más bien, tenemos que ver en el discurso un intento del profesional por ganarse el favor del profano; en cualquier caso, se trata de posibilidades a considerar. En lo sucesivo, tendremos muy en cuenta esta caracterización inicial, así como la manera de relacionarse entre sí de los personajes, siendo la única manera de comprender correctamente cómo avanza el argumento[198].

### II. 1. 6. Fedro se convierte en un canal para el λόγος de Lisias, 230e5: Lisias entra en escena

En 230e5, el hombre que gusta de los discursos en general y que en esta ocasión ha quedado admirado por el de Lisias en particular, cede a la demanda socrática y, tras un breve ἄκουε δή, accede a leer el texto que porta consigo, adquiriendo el rol de medio a través del cual el discurso de Lisias se hace presente.

---

[196] Aunque en 257c6 el propio Fedro dice que un político le reprochó a Lisias su condición de λογογράφος, el propio diálogo lo caracteriza como tal desde el prólogo.

[197] Paradójicamente, Lisias toma el papel opuesto en la *República*, diálogo en el que aparece, pero no dice absolutamente nada; se manifiesta pues como una presencia ausente.

[198] Estamos de acuerdo con Nicholson (1999: p. 13) cuando dice que "Socrates and Plato have left many marks upon our culture, and the strongest one perhaps is the stature they gave to philosophy by contrasting it with other forms of thought and speech. Plato's portraits of Socrates in dialogue with different characters, especially in the early works, give profile to philosophy by differentiating it from poetry, for instance, and from rhetoric and from religion". No obstante, discrepamos en gran manera cuando, a continuación, añade: "Yet the *Phaedrus* [...] is no longer engaged in drawing lines of demarcation" (p. 13). El *Fedro*, entre otras cosas, delimita nítidamente qué es la filosofía, en contraposición con otras actividades vinculadas a los discursos.

La voluntad inicial de Fedro era recitar memorísticamente (ἀπομνημονεύειν, 228a2) el discurso de Lisias, para ejercitarse (*cf.* μελετᾶν, 228b6; ἐμμελετᾶν, 228e2; ἐγγυμνάζειν, 228e4) en la declamación. Esta práctica, es decir, memorizar más o menos memorísticamente y practicar la recitación, resulta poco creativa, en la medida en que el esfuerzo psicológico requerido no se orienta a la producción de un λόγος propio, sino a interiorizar aquello que otro ha pensado hasta ser capaz de reproducirlo. El intelecto del que sigue una práctica semejante no se esfuerza en generar pensamiento propio, pero tampoco en analizar críticamente el de otro, sino en llegar a ser capaz de reproducirlo. En dicho contexto, el intelecto deja de lado su capacidad creadora y crítica, para concentrarse en la interiorización y capacidad imitativa. Se despoja, pues, de su papel más eminentemente activo y, en vez de pensar de manera autónoma, se esfuerza por llegar a ser capaz de reproducir acríticamente un pensamiento ajeno. El rol que pretende adoptar Fedro es, pues, el del μιμητής. No obstante, si bien en este papel el intelecto renuncia en gran medida a la autonomía para favorecer la memorización, su personalidad no queda totalmente ahogada, pues debe hacerse cargo de darle a la recitación el tono y vigor adecuados a cada momento y situación; a Fedro le resta ocuparse de la *actio*. Él mismo trata de atenuar su imagen pasiva, al señalar que, de hecho, no aprendió de memoria (ἐκμανθάνειν, 228d2) las palabras (τά ῥήματα, 228d2) del discurso, sino el sentido (τὴν διάνοιαν, 228d2-3) de casi la totalidad de ellas (σχεδὸν ἁπάντων, 228d3), con las que se diferenciaron (διαφέρειν, 228d3) las cualidades del enamorado y del no enamorado. Fedro, por tanto, sugiere que su actividad no se limita a la del recitador memorístico, sino que, habiendo interiorizado el sentido general del discurso, es capaz de representarlo exponiéndolo en sus puntos capitales (ἐν κεφαλαίοις, 228d4) y en orden, comenzando por el principio (ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ πρώτου, 228d5). En cualquier caso, independientemente de si consideramos que Fedro es realmente un mero reproductor o alguien capaz de captar el sentido general en sus diferentes apartados, vemos que la actividad crítica está ausente; Fedro no pretende plantar batalla a los argumentos de Lisias, pero tampoco ofrecer argumentos paralelos que los refuercen. Por tanto, la autonomía de la actividad intelectual de Fedro se muestra escasa, quedando siempre relegada al λόγος de un tercero[199]. Pues bien, Sócrates destierra de una vez por todas la autonomía del intelecto de su interlocutor en el momento en el que le pide que, estando (el texto de) Lisias presente (παρόντος Λυσίου, 228e1), se limite a leerlo.

Si bien el revés de Sócrates le contraría[200], Fedro acepta convertirse en un medio a través del cual emerja el λόγος que ha estimulado su apetito. En ese sentido, podemos decir que en el momento en el que comienza la lectura (231e6), el intelecto de Fedro se diluye por completo, haciéndose ausente. En su lugar, aparece el texto de Lisias, como agente activo; Sócrates, por su parte, toma el rol del auditorio.

[199] Como ha señalado Sales (1996: p. 9), "a Fedre li agrada molt, massa, la veu dels altres".

[200] Fedro ha perdido la esperanza de poder ejercitarse con Sócrates en la declamación. Sin embargo, conserva una segunda esperanza: que Sócrates rivalice con Lisias, ofreciendo otro discurso.

El juego de roles que Platón despliega sirve para ahondar en la caracterización de los personajes. Sócrates ha manifestado entre 229e5 y 230a7 que su preocupación no es otra que la de conocerse a sí mismo; la pregunta platónica τί ἔστι, por tanto, se orienta esta vez y bajo el prisma de Sócrates hacia la naturaleza de uno mismo y en esto radica una de las claves del diálogo. Sócrates es un sujeto que intenta conocer el τί ἔστι o la naturaleza que le es propia. Se trata de una actividad que en buena medida resulta sisífica, en el sentido que cuando el sujeto pretende conocerse a sí mismo, es decir, cuando el sujeto pretende aprehender qué es el sujeto, no tiene más remedio que objetivarse, desdoblando su propia identidad. No obstante, en el momento en el que se desdobla y trata de situarse frente a sí mismo para conocerse, siempre le queda una perspectiva a oscuras; siempre que el sujeto quiere ejercer el conocimiento reflejo debe conservar una perspectiva desde la que observar, es decir, puede ponerse a sí mismo sobre una camilla con el bisturí en la mano, pero nunca podrá situar en frente suya los ojos a través de los que mira. En otros términos, el sujeto cognoscente nunca puede renunciar plenamente a su condición de sujeto, siendo imposible, por tanto, conocer un sujeto de la misma forma en la que se conoce un objeto. Cada vez que el sujeto se objetiva a sí mismo, se le escapa algo que forma parte esencial de su naturaleza. En último término, un sujeto nunca puede objetivarse en sentido pleno y, por eso mismo, la tarea resulta inacabable.

Frente a este Sócrates que adopta plenamente la condición de sujeto, nos encontramos con un Fedro que con su práctica está rebajando la condición que le es propia. No parece que le preocupe pensar por sí mismo: ni lleva a cabo una investigación propia, ni se preocupa por juzgar el producto de Lisias. Al contrario, Fedro ha dedicado la mañana a memorizar acríticamente el objeto que escondía bajo el manto, el cual lo ha maravillado. Sin duda, cuando protesta levemente señalando que no ha aprendido el discurso palabra por palabra, sino su sentido general, está reclamando un cierto grado de autonomía, es decir, cierto reconocimiento como sujeto. No obstante, la asimetría entre la condición de sujeto que adopta Sócrates y la de éste resulta evidente. Adicionalmente, el hecho de que Lisias sea un logógrafo sirve para acentuar más si cabe que Fedro ni se conduce ni habla por sí mismo.

Cuando Sócrates reclama a Fedro que lea en su literalidad el texto y éste acepta, la asimetría se torna todavía más grande y su condición de sujeto queda reducida a niveles mínimos. Durante su lectura, al menos, permanece como un simple medio a través del cual el objeto de Lisias se hace presente. En ese momento, un sujeto, a saber, Fedro, pasa a ser una presencia ausente en el diálogo y un objeto producido por un sujeto ausente, es decir, por Lisias, aparece en primer plano.

Conviene tener en cuenta las polaridades sujeto/objeto y presencia/ausencia con las que se juega en el inicio del diálogo, pues en lo sucesivo resultan decisivas para el desarrollo de la trama, así como para comprender quiénes son los personajes del diálogo.

**II. 2. Excursus about the style and authorship of Lysias' speech**

As previously mentioned, the dialogue takes a sharp turn in *Phaedrus* 230e6. Plato introduces a break in the conversation between the two characters in order to allow Phaedrus to read[201] Lysias´ discourse. This narrative thread enables those who read the dialogue to gain direct access to the text itself; the speech Phaedrus has received is introduced directly, without intermediaries. However, taking into account the very nature of the dialogues themselves, we cannot help but wonder if the λόγος has been written by Lysias himself, i. e. whether Plato simply reproduces one of the orator´s speeches or if it is a purely Platonic invention.

In effect, the Platonic dialogues do not reproduce conversations that really occurred but discursive creations, fictions which resemble actual conversations. The *Phaedrus* itself rigorously proves this assertion: basing ourselves on historical data concerning Socrates, Phaedrus, Lysias and Isocrates, we know that the conversation between the first two could never have materialized[202]: as Robin said, it is a story *en dehors de toute histoire*.

Although there is no doubt regarding Plato´s skill to produce works of fiction, the presence of this fragment in the dialogue is surprising on the grounds that no such passages are to be found in his works. The dialogues are dotted with speeches and accounts by various characters but not in the manner in which the discourse appears in the present one[203]. As sala puts it, "l´inserimento di un esteso corpo estraneo qual è l´*Erotico* all'interno di un dialogo è un *unicum* in tutta l'opera platonica, almeno nella forma continua in cui esso si presenta"[204]. It could be claimed that there is a dialogue such as The *Symposium*, in which Plato endows the characters with erotic speeches, displaying his literary skill to imitate the various existing styles of that era. However, these represent oral speeches, whereas the first one of the *Phaedrus*, as it is read literally by Phaedrus, it should not be any different to Lysias´[205] original text.

---

201 It should be noted that the verb ἀναγιγνώσκειν is uncommon throughout Plato's work: six times in the *Phaedrus* (228e5, 230e4, 230e4, 234d4, 262d8, 263e2); five times in the *Theaetetus*; four in both the *Charmides* and the *Parmenides*; three times in the *Phaedo*; twice in the *Lysis*, the *Republic*, the *Laws* and the *Letter II*; once in the *Apology*, the *Protagoras*, the *Gorgias*, the *Hipparchus*, the *Letter* III and the *Letter VII* (dubious or apocryphal dialogues are included as their authenticity bears no relevance to the matter in hand).

202 As we have previously argued regarding the dramatic date of the dialogue.

203 The narrative resource in the *Phaedrus* helps the readers feel that they are actually before Lysias' original speech; likewise, the writing resource in the *Theaetetus* gives rise to a complex written situation. The work commences with a brief dialogue between Euclides and Terpsion, in which the former informs the latter that he has written a dialogue which reproduces a conversation held by Theodorus of Cyrene, Theaetetus and Socrates and which he was told about on one occasion by the last of these men. It is when Euclides hands Terpsion the book to read that the dialogue between both comes to an end and the *other* dialogue starts. Thus, the readers access a dialogue within the dialogue. Nevertheless, whilst the *Theaetetus* and the *Phaedrus* share a common written style their structures vary greatly. In the first one, the written part constitutes the bulk of the work, practically comprising the whole dialogue (*Theaetetus* 143d1-210d4), whereas in the *Phaedrus*, Lysias' text triggers the dialogue. Furthermore, specialists have never seriously delved into the Euclidean authorship of the dialogue held by Socrates, Theodorus and Theaetetus, as it must be a Platonic art resource.

204 E. Sala (2007: p. 70).

205 The fact that Platonic art induces Socrates to oblige Phaedrus to play a role within the drama for an instant must be taken into consideration. Moreover, it is precisely during that period that Phaedrus draws nearer to the role of the reader of the dialogue. Therefore, we could ask ourselves if Plato is aiming directly at the reader of the dialogue through the character of Phaedrus. Further on, we shall confirm this

In addition, the framework of The *Symposium* itself and the manner in which the erotic discourses are connected make it highly unlikely that the characters´ speeches are original. The five discourses in The *Symposium* are incorporated superbly and help the work to unfold, whilst Lysias' text is introduced to trigger off the subsequent talks and is pondered over further on[206]. It must be taken into account that the Lysianic λόγος is announced from the very beginning of the dialogue and is somehow the point the whole prologue reaches. Nonetheless, as the discourse changes the course of the dialogue and clearly defines the aim of the ensuing conversation, it constitutes a starting point[207]. Hence, the dialogue could be said to be an outcome of this text.

The ἐρωτικός λόγος is announced from the outset of the dialogue but the dramatic suspense instilled by the prologue lingers on until Phaedrus eventually starts reading. It is from that point onwards that the work gains a new pace and that is why we cannot ascertain either that this text can be compared with other Platonic passages in which poets and writers are quoted. A vast number of quotes are scattered throughout the *Corpus Platonicum*, however, they are not only well integrated into the narrative context, but are also pronounced by heart, without having to resort to the text itself: Hesiod and Homer´s verses (*Works and Days* 232-234 and *Odyssey*, XIX, 109-111[208]) are pronounced by Adimantus in the *Republic* 363b1-363b3 and 363b5-363c2; in the *Ion* Socrates and the rhapsode recite Homeric verses on various occasions (*Ion* 537a8-b5; 538c2-3;538d1-3; 539a1-b1; 539b4-d1); we find a quotation from Simonides of Ceos in *Protagoras* 339b1-3 and 339c3-5. This last quotation is both interrupted and brief, and totally forms part of Protagoras´ speech and of the dialogue in general, so attempting to put it on the par with Lysias´[209] Ἐρωτικός is nonsensical.

Evidently, the Ἐρωτικός constitutes a unique passage within Plato's work, compelling us to look into its function and its authenticity. There are at least two ancient texts that support the authenticity of Lysias´ discourse and none that deny it, but it must be observed that those comments are so belated that they are likely to have been the direct or indirect result of the dialogue we are talking about and not of

---

suspicion. The criticism of writing and Phaedrus' role as a philologist and reader should lead the reader to reflect on his own activity.

206 The same could be said about Protagoras' mythical speech in the dialogue which bears his name (*Cf. Protagoras*, 320c8-322d5). Unlike Lysias' Ἐρωτικός, it constitues an oral speech which adapts itself to the contextual requirements and does not seem to be a reproduction. Furthermore, the alleged epitaph written by Aspasia and uttered by Pericles, which Socrates reads in Plato's *Menexenus* 236d4-249c8, does not bear much resemblance to the speech we are dealing herein: firstly, the speech is not recovered by means of writing, but by recalling it, as ἐγῷμαι (*Menexenus* 236d2) asserts; secondly, the extent and function which each one has within the structure of the dialogue they both belong to is clearly distinct.

207 Sinaiko states that Lysias' speech provides the starting point for Socrates' two discourses (*cf.* Sinaiko 1965, p. 26). Similarly, Sala (2007: p. 58) asserts that the discourse becomes "il motore del dialogo", as it brings about and contributes to the other two speeches about love.

208 Adimantus' omission of verse 110 proves to be significant, as it reveals how texts, once written, are subject to abuse and manipulation (*Cf. Phaedrus* 275e).

209 Nevertheless, it is worth pointing out that just as the non-lovers' λόγος will be severely criticized by Socrates, Simonides' verses will be so censured by Protagoras that Prodicus will be asked to aid his countryman's λόγος (βοηθεῖν, *Protagoras* 340a1). Both texts are similar in that sense. As the alleged author is absent, the texts are unable (ἀδύνατοι, 276c8) to assist (βοηθεῖν, 276c9) themselves, just as Socrates sustains. However, who will attempt to aid Lysias' text in the *Phaedrus*? Can Phaedrus be of service to the discourse he camouflaged under his cloak? We shall deal with the issue further on.

independent sources. The scholiast Hermias and Diogenes Laertius' hints do not consequently seem to pose any doubt about Lysias´ authorship. The former asserts Lysias and Phaedrus´ love relationship and points out that the ἐρωτικός constitutes a letter (ἐπιστολή) which Lysias sent Phaedrus[210]. Nevertheless, the discourse is charged with an impersonal nature, lacking vocatives. That lack of vocatives could be claimed to be part of the persuasive strategies of the discourse itself, which is based on cold calculation, although personal dispatches void of vocatives whatsoever are unlikely and rare. In fact, the ἐρωτικός, which is not structured as a letter and is apparently not addressed to anyone in particular, constitutes a λόγος that may be sent to anyone, provided it fulfils a series of requirements pertaining context. Furthermore, within the *Phaedrus*, the text has the format of a speech and not of a letter. Meanwhile, Hackforth[211] and de Vries[212] have indicated that the Alexandrian´s comment[213] could be looked upon as a reply to criticism towards Lysias´ authorship. Nonetheless, the issue is not sufficiently explicit and, as de Vries has stated, the scholiast's comment is quite belated and it also suggests a love affair between Lysias and Phaedrus, which should make us cautious about the contents of his commentary. Diogenes Laertius is apparently also certain about Lysias´ authorship, as he asserts that Plato was the first philosopher to ever speak out against (ἀντιειπεῖν) Lysias´ discourse, expounding it word for word (ἐκθέμενος αὐτὸν κατὰ λέξιν ἐν τῷ Φαίδρῳ) (*cf.* 3.25.1-3). Other commentaries are more ambiguous, such as Marcus Cornelius Fronto´s: Ὦ φίλε παῖ, τρίτον δή σοι τοῦτο περὶ τῶν αὐτῶν ἐπιστέλλω, τὸ μὲν πρῶτον διὰ Λυσίου τοῦ Κεφάλου, δεύτερον δὲ διὰ Πλάτωνος τοῦ σοφοῦ[214]. Thompson[215] supports the idea that the rhetorician Fronto was familiar with the Ἐρωτικός thanks to a batch of letters[216], but like Robin[217], amongst others, points out, it couldn't be concluded that he believed in Lysias´ authorship. The verb ἐπιστέλλειν, which means dispatching something written to someone, does not necessarily imply that what is dispatched is an epistle. In addition, there is no conclusive proof concerning the authenticity of the collection of epistles which sources mention.

Several ancient references to Lysias´s discourse have been preserved, though none of them can prove or refute that the text found in the *Phaedrus* is a true

---

[210] In his introduction to the Ἐρωτικός, Floristán (2000: p. 187) says: "las fuentes antiguas, como Cecilio de Caleacte o el Pseudo Plutarco, hablan de 425 discursos de Lisias, de los que unos 230 serían auténticos. En esta inmensa producción, junto a discursos de los tres géneros oratorios clásicos –epidíctico, político y forense–, las fuentes antiguas y medievales incluyen λόγοι ἐρωτικοί, ἑταιρικοί y ἐπιστολικοί, así como tratados de retórica. Actualmente hay acuerdo en identificar los λόγοι ἐπιστολικοί (= ἐπιστολαί) con los ἐρωτικοί y ἑταιρικοί". Nevertheless, he pinpoints out that the situation of the text which we are researching contrasts sharply to the little which is known about the *Epistles*.

[211] Hackforth (1952: p. 18, n. 2).

[212] De Vries (1969: p. 12).

[213] Εἰδέναι δὲ δεῖ ὅτι αὐτοῦ Λυσίου ὁ λόγος οὗτός ἐστι, καὶ φέρεται ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς ταῖς ἐκείνου εὐδοκιμοῦσα καὶ αὕτη ἡ ἐπιστολή· βούλεται δὲ ἃ πρὸς παρόντα εἶπε τὸν Φαῖδρον καὶ ἀπόντα αὐτὸν ὑπομνῆσαι (35.19-22)

[214] Fronto, *Epistula Acephala*, 8.1.1-3.

[215] Thomson (1868: p. 184).

[216] Pseudo-Plutarch refers to Lysias' letters in *Vitae decem oratorum* 836b5; likewise, Dionysius of Halicarnassus mentions them in *De Lysia*, 1.18.

[217] Robin, (1933: p. LX, n. 3).

reproduction of Lysias´ discourse[218]. We must always bear in mind that the use of expressions such as "Lysias´ discourse" to refer to the ἐρωτικός is by no means a guarantee that the commentator believes in its authorship. It just so happens that in this very commentary, even though the exact same term has been utilized on numerous occasions, it does not automatically mean that we believe Lysias wrote the λόγος.

In any event, the fact that there is a substantial lapse of time between the moment the dialogue was composed and the ancient commentators appeared, leads us to question their judgment, which was not based on any objective criteria. Given that there was sufficient room for doubt, an analysis in search of an answer by means of objective criteria was mandatory. To do so, there was no other means but to return to the text itself to find a solution and analyze the Ἐρωτικός objectively by comparing it with those texts by Lysias which have been preserved and whose authorship is irrefutable. In short, the only feasible approach was to execute a comparative study of style, rhythm, lexicon and structure. It was precisely at the turn of the 19th century that such a task was undertaken earnestly.

In 1810, Ast became one of the pioneering modern philologists who dared question Lysias´ authorship seriously. In his 1810 edition of *Phaedrus*, he supported the idea that the Ἐρωτικός was indeed a product of Plato's genius, the one who composed it by imitating Lysias´ style and spirit. In any event, Ast´s hypothesis reflects the complexity of the matter, because if it were an imitation of Plato´s work, the discourse would look as if it had been produced by the orator himself. Thus, a further step was indispensable, consisting in an in-depth examination based on linguistic criteria and stylistic goals. Regardless of Ast´s intuitions and as posterior research has proven, the text seems to have been the work of Lysias. Nonetheless, are there any objective features to be found in it that could lead us to assert the text belongs to him? Otherwise, are there any clues pointing towards Plato or a third party´s authorship?[219] In the early 20th century, Vahlen[220] and Weinstock´s[221] attempted to thoroughly solve the problem through their researches, but as their results revealed, although a linguistic and styling viewpoint analysis of the Ἐρωτικός was necessary and shed numerous clues, it failed to settle the issue once and for all and was insufficient to provide a definitive solution. Vahlen and Weinstock´s theses, which followed a rigorous philological research, corroborated this outcome: the former supported the

[218] For example, Pseudo-Plutarch, *Vitae decem oratorum*; Diogenes de Halicarsano, *De Lysias*; Photius, *Biblioteca* 448b; Suda.

[219] Helmbold and Holther (1952) put forward this third case. Part of note 21 from the article is reproduced as follows (pp. 412-413): "The speech presents to our minds a logical cul-de-sac: it cannot possibly be by Lysias or conceivably by Plato. The only likelihood remaining is that Plato heard it somewhere, found enough resemblance to Lysias' manner to satisfy verisimilitude and his own artistic conscience, doubtless doctoring as needed; he may even have been so impressed by its inanes possibilities that he made it the corner-stone of his own masterpiece. If so, this is the mightiest oak that ever sprung from lowliest acorn". The hypothesis is excessively ingenuous as it lacks any factual proof leading to it. Thus, from this point onwards, no reference shall be made to it and the text will be considered to have either been written by Plato himself or Lysias. In addition, the fact that the text is judged as "inane" is excessively harsh. However, we are in agreement with the authors in the sense that it is a corner-stone of the dialogue and the issue relating to the authorship of the discourse by no means "unimportant" (*cf.* p. 392)

[220] Vahlen (1903).

[221] Weinstock (1912).

position of the orator´s authorship, whilst the latter argued in favor of that of Plato. Both attempt to base their arguments on the text and objective aims, yet in the light of their findings and despite their thorough research, it is the specialist who must resort to his intuition to establish whether the Ἐρωτικός is a Platonic imitation or a reproduction. This is precisely what those who have been concerned about Lysias´ text from a philological viewpoint have done. Even though the discourse utilizes lexicon and style which could be that of the orator, there are words never found in any other part of the Lysianic *Corpus* along with frequently used structures, suggesting an overuse of certain stylistic features pertaining to Lysias, all of which may imply a parody of the author. Whether an imitation or reproduction, the text is sufficiently compatible with Lysias´ style therefore thwarting any likelihood of drawing definitive conclusions. If it is a parody, it is such a well construed one that it can be regarded as a legitimate text.

Hence, specialists have sided with one or the other view, without providing a definitive answer. Some of them support the authorship of Lysias, such as Wilamowitz[222], Taylor[223], Lasserre[224] and Friedländer[225], whilst some others deny it, such as Fowler[226], Bizot[227], Shorey[228], Dimock[229], Fernández-Galiano[230], Thesleff[231], Nicholson[232], Rowe[233], Poratti[234] and Yunis[235]. Hackforth[236] and De Vries[237] could also be said to belong to the latter, although with certain reservations. It seems inevitable to take sides once a thorough analysis has been carried out, yet the most prudent have decided not to render a verdict as they know that any judgment is arbitrary. Amongst these we can find Robin[238], Goldman[239], Ryan[240], Calvo[241], Floristan[242], Nails[243], Sala[244] and Bonazzi[245], just to mention a few.

---

222 Von Wilamowitz-Moellendorff (1920).
223 Taylor (1960).
224 Laserre (1944).
225 Friëdlander (1969: pp. 221-222).
226 Fowler (1914).
227 Gernet and Bizot (1924) introduce Lysias' λόγος in their edition to the orator's discourses although Bizot admits in his *Notice* to the discourse that providing a definitive solution to the conflict is out of the question and I quote: "le problème est de ceux qui ne peuvent pas recevoir de solution" (p. 215). However, his intuition leads him to believe that the text is nothing but a Platonic hotchpotch: "nous sommes portés à penser –pure impression, encore une fois—que Platon a simplement choisi Lysias comme le représentant le plus illustre d'un certain genre sophistique sans se donner la peine de reproduire à la lettre une de ses œuvres, [...] il s'est amusé [...] à composer sous le nom de Lysias un discours qui ressemblait fidèlement les défauts de tous les sophistes en général et ceux de Lysisas en particulier" (p. 216).
228 Shorey (1933).
229 Dimock (1952): "there is little doubt that this *Eroticus* is a parody (p. 392).
230 Fernández-Galiano (1953: p. XIV).
231 Thesleff (1967).
232 Nicholson (1999).
233 Rowe (2005). Rowe's position proves to be striking considering that in 2005 he was in favor of this hypothesis, whilst in 1988 (*cf.* Rowe 1988²) he timidly endorsed Lysias' authority. Evidently, his view had changed.
234 Porrati (2010).
235 Yunis (2011: p. 3): "Plato, who composed the speech attributed to Lysias in the dialogue".
236 Hackforth (1952).
237 De Vries (1969).
238 Robin (1933 : p. LXXIX): "En résumé, jusqu'à ce que les partisans de l'authenticité aient apporté des preuves qui ne soient pas au fond de simples opinions, on sera en droit, à ces opinions, d'en opposer

Going beyond the textual examination, it could be said that supporters of the authenticity of the discourse assert that Plato´s criticism of Lysias´ text and the comparison between his discourses and those of Isocrates (*cf.* 279a3-b1) would be futile if the Ἐρωτικός did not truly belong to the orator. However, those who defend the opposite position claim that the transcription of an external text would be an *unicum* and that would be absurd. The fact is that both sides have their reasons, but no one can solve the polemic once and for all. In any case, as we shall try to manifest further on, the issue is not crucial[246] for its comprehension; we must always bear in mind that the λόγος is written.

Having outlined the riddle posed by the authorship of the Ἐρωτικός and the hermeneutical approaches which have endeavored to solve it, it is worth specifying the main features of the discourse, which are well described in the works previously mentioned. The discourse could perfectly be looked upon as a text by the logographer. Just like his discourses, the Ἐρωτικός is written with a highly pure lexicon, without utilizing barbarisms, archaisms or quite simply any other extravagant words. His style is such that his words have been molded in a clear, precise and masterly way[247]. His highly accurate, though simple syntax creates a rather ingenious language with an artful appearance, dotted with anastrophes and hyperbatons. One trait that Socrates perceives clearly, is that of the arguments unfolding one after the other (*cf.* 264b8), subsequently giving rise to a discourse both monotonous and repetitive[248] (*cf.* 235a), which on the contrary, Phaedrus sees as proof of exhaustion (*cf.* 235b)[249]. The meticulously labored arguments, distinct and complete in themselves are connected by

d'autres qui du moins ne prétendent pas à être rien de plus, attendu que, dans l'état actuel de notre information, rien de plus ne semble permis et possible".

239 Goldman (1981: p. 138, n. 13).

240 Ryan (1979).

241 Calvo Martínez (1995).

242 Floristán (2000).

243 Nails (2002: p. 193): "*Lysias' speech in Plato*. Some commentators, and even some editors, have included *Phaedrus* 230e–234c as an authentic speech of Lysias (35). The majority, however, take it to be an imitation of Lysias. If so, it is an excellent specimen. Stylometric testing has shown that the speech behaves anomalously in a range of computer tests, that it "differs substantially from the main mass of Platonic material" (Ledger 1989: 104, cf. 117), and has more affinity with works of the rhetoricians than with the remainder of Plato's *Phaedrus*".

244 Sala (2007: p. 71): "In definitiva, la questione rimane aperta. Sembra di poter dire che l'autenticità e l'inautenticità siano, allo stato attuale, ugualmente indimostrabili in senso rigoroso, nonostante tutti i tentativi operati nell'una e nell'altra direzione".

245 Bonazzi (2011: pp. 21-22, n. 32).

246 Nightingale (1995: p. 154, n. 45) is of the same opinion: "It does not matter whether Plato has composed this speech or not; it is alien to the Platonic dialogue simply by virtue of belonging to the encomiastic genre".

247 *Cf. Phaedrus* 234e7-8: σαφῆ καὶ στρογγύλα, καὶ ἀκριβῶς ἕκαστα τῶν ὀνομάτων ἀποτετόρνευται.

248 Robin (1933) and Perotti (2010: p. 291) have underlined the repetitive nature of the discourse in their commentary.

249 Martínez Marzoa (2007: p. 27) points out that Phaedrus' reply is not surprising, given that repetitions are not lexical but ontological: "La protesta de Fedro contra esta apreciación es, desde luego, fácil de entender, pues lo cierto es que, al menos a primera vista, no hay en el discurso de Lisias repeticiones. Qué es lo que Sócrates ha tomado por reiteración, se verá considerando el discurso que el propio Sócrates producirá a continuación".

a small number of weak linkers, primarily ἔτι δέ and καὶ μὲν δή[250], each of which appear on four occasions and are recurrent in the Lysianic[251] style. Those connectors, which announce the onset of a new argument without switching themes, conveys the semblance of a mosaic[252] to the discourse by sticking and separating (κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν, 278e1) the various arguments. Yet according to the Socratic judgment (*cf.* 235a3-8; 264a4-8; 264b3-8), its arguments do not follow a logical progression but rather simply repeat the same things with different wording thus conferring the text a disguise of disorder and being structureless, somewhat similar to the epigram engraved on the tomb of Midas (*cf.* 264d2-6), attributed to Cleobulus and whose verses can be read randomly without altering the content. In short, as far as Socrates is concerned, the text is unstructured and lacks any progression, merely constituting an agglomerate of arguments that do not even form an organic wholeness.

Despite all this, Socrates' words should not be followed to the letter when analysing the discourse, as his judgment may be erroneous and even insincere. In fact, some authors have observed a certain progression or structure in the Ἐρωτικός: Robin[253] refers to a structure composed of four periods and a conclusion, whilst Rowe[254] divides the text into five sections, thus leading readers to believe that part of Socrates' criticism is mistaken or insincere. Similarly, we defend that an independent examination of the text enables us to detect a certain progression, as the arguments unfold and that it is not an incoherent repetition of a single idea.

Whether there is progression or not, it seems that the purpose of the discourse is to either persuade or dazzle the listener. Therefore the text need not provide a structured development, if the massive conglomerate manages to fascinate Phaedrus, which seems to be the case in Plato's play.

Regarding the style of the erotic discourse, special attention should be paid to its distinct antithetical nature. As it has already been stated[255], despite the fact that Lysias kept away from Gorias' excessively pompous style, he was quite fond of the antithesis. In the Ἐρωτικός, the *ἀλλα* connector with an eliminative value is found 17 times, which agrees, perhaps even exaggeratedly[256], with Lysias' taste. The usage of

---

[250] As Sales and Monserrat (2013: p. 26) express, "alguns traductors obvien, en les seves traduccions d'aquestes fórmules d'enllaç, l'efecte de repetició o bé emprant solucions diverses per tal d'evitar la monotonia que es pot produir o bé, simplement, les deixen sense traduir. Cal indicar-les per tal de mostrar el com de la composició de l'escrit model o exemple (el paradeigma, 262cd) del que és en el nostre diàleg la retòrica com un aprenentatge indefinit i socialment "noble" que fascina al jove Fedre". Poratti's (2010) recent translation has precisely made an attempt to gather these particles in his translation.

[251] Although these linkers are frequently used in Lysias' discourses, they are not resorted to as often as in *Phaedrus'* discourse. This has led some researchers to argue that the Ἐρωτικός has a structure which tries to imitate Lysias' style with a degree of sarcasm and exaggeration. They are unlikely to be wrong, but as we have already explained, such a hypothesis cannot be demonstrated. It could be said too, that the Ἐρωτικός is dotted with these linkers profusely owing to the particular nature of the discourse itself, and we would be unable to find definitive evidence against this thesis.

[252] *Cf.* Robin (1933: p. LXXX-LXXXIII).

[253] Robin indicates in his *Notice* that finding a pattern in the rhythm of the various stages of the development is difficult. However, a certain structure is evidently present in the discourse, as he mentions in his analysis (*cf.* Robin 1933: pp. LXXIX-LXXIII).

[254] *Cf.* Rowe (1988$^2$: pp. 143-145).

[255] Carey (1989: p. 8): "There is [...] one form of ornament to which Lysias was attracted [...]; that is antithesis".

[256] *Cf.* Dimock (1952).

these linkers grants the text a hugely antithetical style, contrasting the lover with the non-lover sharply.

Strikingly also is both the absence of vocatives as well as the general and hypothetical tone of the discourse, which is very appropriate to the cold and calculating tone of the development of its arguments and which the suitor boasts about.

Another noteworthy formal feature is the beginning and ending of the discourse. The text sets off with a transitional sentence, taking for granted that the receptor is familiar with both the speaker's situation and his interests. Thus, the text does not have an absolute start, but sets off by basing itself on various previous assumptions. Similarly, when the discourse reaches the end, it is not an absolute ending, but leaves the door open for the receptor to ask for any pertinent explanations. This relative beginning and ending have led some to believe that the text was extracted from a broader λόγος[257]. However, the hypothesis is too speculative and the way the discourse is presented is a complete text in itself. The opening, *ex abrupto*, is not unlike those found in other discourses by Lysias, such as XVIII and XXI, called Περί τῆς δημεύσεως τῶν τοῦ Νικίου ἀδελφοῦ ἐπίλογος and Ἀπολογία δωροδοκίας ἀπαράσημος respectively. Such a beginning may be the result of an assumed prior relationship between the speaker and the listener, although it could simply be a discourse strategy. The latter becomes obvious when considering the fact that the reader of the *Phaedrus* finds it easy to comprehend the Lysianic speech; the assumed prior knowledge is needless for the text to make complete sense. Consequently, to postulate that the text is a piece of a more extensive discourse is unnecessary. On the other hand, the open ending perfectly reflects several ancient rhetoric practices. In his *Vitae Sophistarum* (I. 1), Philostratus says that Gorgias, who presumably first introduced rhetoric in Athens, was pioneering in the sense that he was the first to expose himself in public by proclaiming "throw [a topic to me]!" (προβάλλετε). Actually, an eloquent orator displays his capacity to improvise a skilful answer. Hence, according to the information we have, Gorgias stood in public attempting to answer any question whatsoever on any issue. A similar case is that of Alcidamas, one of the students of the orator born in Leontini, who also defended the capacity to improvise (ἀυτοσχεδιάζειν) in his Περὶ τῶν τοὺς γραπτοὺς λόγους γραφόντων ἢ Περὶ σοφιστῶν, by mantaining, though not rejecting writing, that a good orator is always able to surpass a written text[258]. Similarly, the author of the first erotic speech in *Phaedrus*, whoever declaims it, grants the opportunity for improvising, yet with a far smaller scope of action, due to the fact that the audience of the discourse is offered the option to ask about what they have heard[259]. Thus, it is clearly a procedure which sophists[260] and rhetoricians are

---

257 Sala (2007: p. 59) quotes H. Görgemanns (1988) as a defender of this hypothesis. In addition, some defenders of the Lysianic authorship have turned this hypothesis into an argument stating that Plato merely reproduced Lysias' discourse, though shortening it.

258 Alcidamas, 15.30.4-7: ἔπειτα προσχρῶμαι τῷ γράφειν οὐκ ἐπὶ τούτῳ μέγιστον φρονῶν, ἀλλ' ἵν' ἐπιδείξω τοῖς ἐπὶ ταύτῃ τῇ δυνάμει σεμνυνομένοις, ὅτι μικρὰ πονήσαντες ἡμεῖς ἀποκρύψαι καὶ καταλῦσαι τοὺς λόγους αὐτῶν οἷοί τ' ἐσόμεθα.

259 Lysias is referred to in 276c6 as a speech writer and we also know him as a writer in general. However, it does not deny that he also was an instructor of rhetoric (*cf.* Cicero, *Brutus* 48) and he may even have had great skill for improvised declamation.

260 Quoting Sala (2007: pp. 59-60), "le righe finale, invecce, in cui si invita il giovane destinatario a interrogare su qualsiasi aspetto della questione che sia stato eventualmente negletto (234c), conferiscono

familiar with. Accordingly, to postulate that it is a fragment of a greater discourse is as unwarranted as it is unnecessary. Public speaking was a greatly admired skill in Ancient Greece[261] and whether or not the author was the logographer Lysias, such an ending is not uncommon for rhetoric. In addition, the fact that Lysias occasionally worked as a logographer, i. e. writing discourses which were commissioned[262], does not rule out that he encouraged and helped friends and clients to develop their own improvising eloquence[263]. Someone who could not afford to pay for or learn the speaking ability, may have contented himself with learning by heart a speech produced for an audience and a specific moment, but no-one would have overlooked the fact that a commissioned discourse acquired from a logographer was only useful once, whereas developing eloquence was a lifelong asset. Additionally, leaving an open ending could be a logographic skill to boost the speaker's power and capacity of persuasion: if the speech writer knew that the client he had produced the text for was sufficiently competent to defend what the text explained[264] by means of improvised additional clarifications, such an ending would serve to strengthen the appearance of the speaker's self-confidence and firmness, i. e. would serve to reinforce his persuasiveness. Likewise, if the text were merely demonstrative or epideictic, we would not view such an ending as being paradoxical, but as a proper ending formula.

Consequently, we fall short of objective data to oblige us to choose one or the other hypothesis. The text could be by Lysias although it could very well be a Platonic imitation. Having said this and given that we have defended the notion that the discourse is fairly structured in spite of Socrates' opposed view, we will go on to describe its structure and establish the genre the discourse belongs to, on the basis of Aristotle's proposed classification in his *Rhetorica*[265].

After centuries of analysis, there have been numerous attempts to describe the structure of the λόγος. Yet, we have the firm belief that it is senseless to endeavor to find a novel alternative, because the one Robin already offered and others[266] roughly agreed with, is generally right. That is why we will solely put forward his structure based on Robin's proposal, although with a bit of latitude. Leaving out the introduction (230e5-231a2) and the conclusion (234b6-d5), the speech can be divided into four sections: the first develops its arguments taking an individual viewpoint (231a3-e2); the second looks at the issue from a social standpoint (231e3-232e2); the third weighs up the moral implications (232e3-233d4); the fourth considers the general

alla conclusione del discorso una forma aperta che rimanda alla prassi sofistica di domanda e risposta: torna in mente, a titolo d'esempio, la vivace scena su cui si apre l'Ippia minore, con la conferenza del sofista che si è appena conclusa e un capannello di astanti che si apprestano ad avanzare critiche e domande".

261 As Carey (1989: p. 3) maintains, "there was never a period in Greek history when skill in speaking was not an admired and useful accomplishment".

262 This practice was common, especially in the judicial field. In Ancient Greece, private individuals had to carry out their own accusations and defence without the chance to hire representatives. However, as the result of the litigation depended heavily on one's rhetoric skill to produce a persuasive λόγος, quite a few litigants furtively hired the services of a skilful logographer to boost their chances of success.

263 In fact, the Pseudo-Plutarch and the *Suda* talk about some Τέχναι ῥητορικαί by Lisias.

264 Even if a client could defend himself by using improvised arguments, he could still decide to hire the services of a logographer who could add calculation and pause to provide more rigor to the speech.

265 Aristotle, *Rhetorica*, I, 1358a36-1358b29.

266 E. g. Luc Brisson (1989: pp. 15-16) puts forward a structure which agrees on the whole, with the one proposed by Robin (1933).

nature of the demand (233d5-234b5). Simultaneously, the four periods, each of which starts with an exordium and finishes with a conclusion, are divided into three segments, except for the first, which has four. Hence, altogether there is an introduction, a development in four periods, which can be subdivided in turn into thirteen segments, and a conclusion.

In order to end this excursus, we will arrange the Ἐρωτικός according to Aristotle's[267] tripartite classification. The solution is not obvious and the various commentaries have not reached a consensus. The formal parallelism between the erotic discourse and several judicial speeches by Lysias has been underscored on several occasions, so much so that it is claimed by some that *Phaedrus'* first speech looks like the a speech of *genus iudiciale*[268]. Yet, resorting to the classification proposed by the *Rhetorica*, a text which many specialists in the field still turn to[269], and viewing the speech on the one hand and the dramatic situation on the other, such a characterization is highly troublesome. According to Aristotle, speeches should be categorized taking into consideration the public they are addressed to and their goal. In the *Phaedrus*, both the discourse contents and their addressee, who is not a judge but a sued youngster or an audience eager to hear a magnificent speech, rule out a discourse of a judicial nature; the speech does not talk about past events that must be judged. As a consequence, only the two remaining genres need be considered. A deliberative speech, in principle, is addressed to an assembly and its purpose is to persuade the listener about the future advantages or disadvantages of choosing one option or another. *Phaedrus'* first speech deals with a personal matter, not a political one; therefore, it does not follow the guidelines of a deliberative speech. Nevertheless, the listener is put into a situation in which he must choose an option and the key is to decide how advantageous or disadvantageous each option is. We could therefore talk about a deliberative discourse which has been depoliticized, i. e. withdrawn from the political domain and taken to the individual sphere. Yet, considering the dramatic context of the dialogue, it appears that Phaedrus approached Lysias to enjoy his speeches, which would constitute a simple rhetorical or school exercise, aimed at drawing praise for its persuasive or rhetorical power[270]. Thus, placing the discourse within the *genus demonstrativum*[271] would be the most reasonable thing, despite the lack of any other discourse by Lysias belonging to that genre.

---

267 Therefore, we shall only analyze the issue from the three kinds of classic oratory genres, disregarding other types of generic classifications. Nonetheless, it is worth noting that when referring to Lysias' whole work, some ancient and medieval sources talk about his λόγοι ἐρωτικοί, ἑταιρικοί ἐπιστολικοί (*cf.* Dionysius of Halicarnassus, *de Lysia* 1.5; Plutarch, *Moralia* 836b; *Suda*, Λυσίας; etc.), apart from his judicial, deliberative and epideictic speeches as well as rhetoric treatises. As we have seen, Floristán (2000: p. 187) identifies the λόγοι ἐπιστολικοί with the ἐρωτικοί and ἑταιρικοί.

268 A claim made by an array of experts, whose work is of the utmost interest. To mention just a few: Griswold (1986: p. 45): "The boy is put in the position of an impartial judge, the lover in the position of the defendant, and the nonlover in that of both the prosecution and plaintiff"; Sales and Monserrat (2013: p. 66): "Els tres discursos del *Fedre* imiten *successivament* la retòrica forense, la deliberativa i l'epidíctica o d'aparat. [...] El discurs de Lísias [...] imita una situació en un tribunal".

269 *Cf.* Murphy (1983).

270 In 235a1-2, when Phaedrus asked Socrates for his opinion about the discourse, the latter stated he only paid attention to its rhetoric.

271 Nehamas (1999: p. 334): "Lysias' speech [...] is what is known as an "epideictic" speech".

Furthermore, the fact that Plato could be toying with Lysias' request for sexual favors from Phaedrus[272], should alert us about the possible political connotation suggested by a democracy-supporting orator delivering a deliberative depoliticized discourse: it could possibly be a resort to think that the λόγος of sophistry and logography, whose natural area is a democratic framework, depoliticizes its surroundings.

**II. 3. Lysias' Speech**

**II. 3. 1. Introduction and first period of Lysias' discourse: (230e6-231e2) presentation and individual perspective**

As previously mentioned, the Ἐρωτικός sets off abruptly, approaching the receptor without the use of any vocatives whatsoever. Likewise, no vocatives will be encountered in it, which portrays the impersonal nature of the discourse: it may be used by anyone and be addressed to anyone.

Furthermore, the person who delivers the discourse, allegedly the non-lover, takes advantage of the introduction to announce himself as someone whose acts and intentions are transparent. The use of the second person singular with the verbal forms ἐπίστασαι (230e6) and ἀκήκοας (230e7) suggests to the listener that there is no mystery about what is going to be argued, as *he knows* the situation and *has heard* that the speaker deems it necessary for both of them that his intentions be carried out. By means of this very brief exordium, the suitor seeks the young man's favors from the very beginning, but pretending that he does so in a frank and honest way.

Having resorted to this method of portraying himself as someone transparent, he makes use of the paradox. Though he requests the young man's favors, he defines himself as a non-lover (οὐκ ἐραστὴς ὤν, 230e7) and adds that this condition should not be to the detriment of his request, but in fact to benefit it. The whole speech focuses precisely on this issue. All the speech is constructed to show this point, which, as the discourse suggests, is paradoxical: conceding the non-lover the favors instead of to the lover, is preferable for the young beloved.

The start seems to coincide with what the Platonic plot narrates: the discourse has the appearance of a composition belonging to the *genus demonstrativum*, in which resorting to the paradox is commonplace. Yet, apart from taking into account that Lysias was skilled at both producing discourses which harmonized with the client's personality as well as shaping them in a way that helped to persuade the receptor, we should also consider that Phaedrus, the listener who he was seeking to convince or fascinate through the discourse, possessed the personality of someone ἀστείος, whose character could be swayed and seduced through the cold and perplexing nature of the discourse. Thus, the ambiguity reflected in Lysias and Socrates' positions regarding

[272] Nussbaum (1986: p. 471, n. 10), who has seen a reflection of the relationship between Plato and Dion of Siracuse whilst interpreting the dialogue, understands Lysias' text as a real attempt to seduce Phaedrus: "I shall assume, in what follows, what more or less all commentators agree: Lysias is using this speech to seduce Phaedrus, and that he identifies himself with the "non-lover", Phaedrus with the boy addressee". Such a hypothesis is purely speculative, as there are no grounds to base it on. An erotic play can be seen in the dialogue, but it doesn't mean that it is connected to Plato's biography at all. In any case, persuasion is at the core of the dialogue: Phaedrus must be persuaded and since his desire must be conquered, Plato may very likely be endowing the scene with a somewhat erotic tension.

Phaedrus along with that of the speech genre appear to have been sought after: they are one of Plato's artistic tools.

By means of the start, the non-lover hands in his visiting card and shows a glimpse of his request; from then on, he launches a lengthy barrage of antithetical arguments which delve into the advantages of meeting up with a non-lover and the pain that will be inflicted on he who allows himself to be persuaded by a lover. Right from the start, the speech states the main thesis which articulates all the subsequent arguments: love is a kind of illness[273] (νόσος), which takes away the lover's control over his acts[274], whilst the non-lover is firmly in command of his acts and capable of imposing himself at his will and how he deems most fit. The lover is coerced (ὑπ' ἀνάγκης, 231a4) into acting by his desire (ἐπιθυμία), whereas the non-lover acts willingly (ἑκόντες, 231a5). The lover is moved by impulses and selfishly, while the non-lover is tenacious and capable of putting both himself and the person sought-after in the best possible situation permanently. As we pointed out in the *excursus*, the first act focuses on the issue from an individualistic viewpoint: once his desire is over, the lover regrets the benefits he gave during the time he was in love (*cf.* 231a); in contrast, as the non-lover acts willingly, he never reproaches the other person for pushing him to neglect his own affairs or economic interests[275] (*cf.* 231a-b); thirdly, as the lover is going through a temporary illness, during which he is not in his right state of mind, it is advisable not to trust him (*cf.* 231c-d); and lastly, he maintains that it is more profitable for the young man to choose his company from among the non-lovers than the lovers, as the former are far more numerous (*cf.* 231d-e).

The dichotomy between νοσεῖν (231d2) and σωφρονεῖν[276] (231d3) along with (εὖ) φρονεῖν (231d4), which is central during all the speech, is introduced at the very beginning. The non-lover does not deny his yearning to achieve the favors of the sought-after person and therefore the sole difference with the ἐραστής lies in his capacity to control himself (δύνασθαι κρατεῖν), i. e. in the capacity to impose the σωφροσύνη or the (εὖ) φρόνησις upon the ἐπιθυμία. The non-lover is not subdued to the coercion (ἀνάγκη) of the desire and as a result he gains freedom. Consequently, the nature of the οὐκ ἐραστής does not cease to be ἐπιθυμητικός. However, he remains cold enough, so much so that his instrumental calculation presides over his desire and he can deliberate (βουλεύειν) about the situation, devising the best plan or choosing (αἱρεῖν) the best thing, i. e. that which provides minimal losses and the uttermost

---

273 The issue is explicit in 231d1-2: αὐτοὶ [i. e. the lovers] ὁμολογοῦσι νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν.

274 In 231d3, it is said that the lovers are unable to control themselves: οὐ δύνασθαι αὑτῶν κρατεῖν.

275 The περὶ τῶν οἰκείων (231a5) refers to the sphere of οἶκος and hence, can be translated in various ways. The most widespread one is "own affairs" or similar. Some of the translations are as follows: Arrojeria (2000): "arazo pertsonalak"; Balasch (1988): "llurs assumptes particulars"; Bonazzi (2011): "nel loro stesso interesse"; Floristán (2000): "los problemas propios"; Fowler: "their own interest"; Gil (2009): "sus asuntos personales"; Hackforth (1952): "personal interests"; Jowett (1871): "their own interest"; Lledó (1988): "sus propias cosas"; Porrati (2010): "sus propios intereses"; Robin (1933): "Leur situation personnelle"; Rowe ($1988^2$): "their own affairs"; L. Untersteiner (1995): "dei propri interessi"; Vicaire (1985): "leurs affaires"; Waterfield (2002): "his own interests"; Yunis (2011): "their own affairs". No matter which translation is chosen, we must always bear in mind that the expression regards the administration of private property.

276 Bonazzi (2011: p. 27, n. 36): "Opposta a ἔρως-malattia è la σωφροσύνη, di cui, giocando sull'etimologia, si celebra il doppio valore, non solo morale (σωφροσύνη indica tradizionalmente la temperanza e il controllo di sé), ma anche intellettuale (letteralmente σωφροσύνη, σωφρονεῖν è un composto derivante dall'unione di σῶς, integro, e φρήν/φρονεῖν, mente/pensare); [...]".

benefits. We talk about "instrumental calculation" due to the fact that the reasoning process described does not discern goals (the goal is still to conquer the youngster), but it does discern the means to achieve it as well as the resources he is ready to put into play[277]. Hence, love is criticized as a madness/illness (νόσος) owing to the fact that it means setting loose one's passions and thus, not resorting to one's judgment to stay both in control of oneself and act with far-sightedness. Unlike the lover's behavior, the non-lover encountered herein is none other than the ἐραστής who has managed to quieten his unleashed impulse. To sum up, preserving his ἐπιθυμία, which is precisely what love consists of, the transmitter of the speech is a concealed lover who thinks he is above his passions due to his coolness[278].

**II. 3. 2. Second period (231e3-232e2): social viewpoint**

Having set forth the reasons which make it far more profitable from an individual viewpoint to concede the favors to a non-lover, in the following period the debate goes on to focus on how socially convenient such a choice is. This issue is obvious on the grounds that from the very outset of the argumentation the expression ὁ νόμος καθεστηκώς (231e3) is introduced. The sought-after young man must look after his personal matters although he must not forget that he lives in the πόλις, i. e. a social area ruled by the established convention (νόμος[279]). Therefore, one of the arguments wielded by the concealed lover is that the indiscretion of a jealous lover can bring the beloved a bad public reputation (*cf*. 231e-232a). This fear is coupled by another one, because to be seen talking with a lover arouses the general suspicion that the lover's desires have been or are about to be fulfilled, whilst if a young man is seen in the company of a non-lover, the people think nothing of it, judging that it is a relationship brought about by the φιλία (*cf*. 232a-b). Furthermore, jealousy and suspicion lead the lover to isolate his beloved socially, unlike what the non-lover does (*cf*. 232b-e).

Hence, based on this line of reasoning, if the young man attends his own interests and proves to have more sense than the lovers (ἐὰν δὲ τὸ σεαυτοῦ σκοπῶν ἄμεινον ἐκείνων φρονῇς, 232d3), who have already been said not to be sane, from a social viewpoint he will see that it is more advantageous for him to choose his partner from among the non-lovers. Thus, the non-lover somehow exhorts him to adopt the same perspective from which he speaks, i. e. being calculating and unpassionate.

Based on the arguments, it can be perceived that the πολιτής must always take into consideration that he lives in a shared world, which is governed by rules, some of which are punishable by law and everyone tries to abide by them, due to a true respect, conviction or fear of punishment; moreover, there are a whole set of unwritten norms and behavioral patterns which are accepted to a higher or lower degree, depending on the established opinion and which the expression ὁ νόμος καθεστηκώς refers to. We must bear in mind that the argument does not attempt to question the validity or rightness of the norms; its sole purpose is to point out the practical consequences one

---

277 Werner (2011) holds that the only rational process the appetitive part of the soul can deal with is that which deliberates about the costs and the benefits ("cost-benefit calculation").

278 In this sense, Griswold (1986: p. 49) states the following: "the nonlover is, underneath it all, a clever lover. But the nonlover cannot admit any of these things".

279 It seems that it is not referring to any Athenian law against homosexuality, but an ἄγραφος νόμος (*cf*. Hermias, 37.15; de Vries 1969: p. 61).

must face if they are not observed. Accordingly, following this line of arguing, several terms related to the feeling of fear are scattered throughout this second act: δέδοικας (232e3), δέος (232b5), φοβούμενοι (232c6). Even if all these terms do not refer to the healthy fear that the sought-after should feel of the lover, they reflect the fear resort that the speech makes use of over and over again: due the ephemeral nature of love, the sought-after young man should feel fear of the established rules, the bad reputation and the lover's possessive instinct.

**II. 3. 3. Third period (232e3-233d4): moral viewpoint**

Initiated by a καὶ μὲν δὴ, the third period is of a neat moral value, which is reinforced by the σῶμα/τρόπος dichotomy. According to the plot, many lovers are driven by the desire of the body (τοῦ σώματος, 232e3-4), before learning about the character (τὸν τρόπον, 232e4) and the other attributes (οἰκείων, 232e5) of their beloved, all of which give rise to a risky relationship; as there is no prior friendship, no-one knows what may happen once the craving for the body is over. In contrast, the non-lover demands a young man's favors only after having made friends with him. Therefore, there is no reason why that friendship that bonds them together should be shattered after they consummate their affair (*cf.* 232e-233a). Hence, the mutability/stability dichotomy is present throughout the whole discourse, but used from diverse perspectives: sometimes pertaining to assets and benefits provided, and other times to the foundations of the relationship itself. This same dichotomy turns out to be relevant in the following nuance introduced by the οὐκ ἐραστής: the sought-after young man should become a better person by paying attention to him and not to the lover (βελτίονί σοι προσήκει γενέσθαι ἐμοὶ πειθομένῳ ἢ ἐραστῇ, 233a4-5), as the latter praises the things his beloved says and does, solely to flatter and please him. In addition, as previously mentioned, desire impairs the lover's ability to judge well (χεῖρον [...] γιγνώσκοντες, 233b1), owing to the temporary malady which ἔρως constitutes. Unlike the lover, whose condition causes his lack of objectivity, the non-lover's autarchy steers him clear of the momentary pleasure towards a prolonged and healthy friendship for both of them, enabling the sought-after young man to develop in the best possible way, since, in fact, the ἔρως and the φιλία are, in fact, not the same (*cf.* 233b-d).

It should be noted that even though the φιλία is mentioned and differentiated from the ἔρως as well as from the ἐπιθυμία, it is not defined, even implicitly. It is simply exemplified by referring to various types of relations generally characterized by the stamp of the φιλία, such as family, friends (*cf.* 233c6-d4) and others[280]. In contrast, ἔρως is explicitly defined as the unrestrained ἐπιθυμία addressed to a body. Undoubtedly, disguising it as φιλία, the non-lover tries to veil his ἐπιθυμία; therefore,

[280] Sales and Monserrat (2013: p. 71, n. 31) have indicated that these "relations" are coined by means of the noun ἐπιτηδευμάτων (233d4), which has been translated in an array of ways: Balasch: "institucions"; Bonazzi: "legami"; Cobb (1993): "concerns"; Gil (2009): "relaciones"; Lledó (1988): "vínculos"; Poratti (2010): "tratos"; Ribeiro (19972): "relaçôes"; Rowe (19882): "practices"; Vicaire (1985): "rapports". Moreover, they point out that the Greek term, apart from the above-mentioned translations, can refer to an occupation or business; thus, ἐπιτηδειότατον (231d8) has also been translated in the following ways: Balasch (1988): "el més adient"; Bonazzi (2011): "il piu adatto"; Cobb (1993): "most suitable"; Gil (2009): "más conveniente"; Lledó (1988): "el que mejor te va"; Poratti (2010): "más te conviene"; Ribeiro (19972): "mais útil"; Rowe (19882): "the most congenial"; Vicaire (1985): "plus utile". Even if it is unclear in some translations, the economic tone of the speech is clear and it must be kept in mind.

he does not go into its analysis in depth. Resorting to the φιλία enables him to hide that he himself, as the lover, has an ἐπιθυμητικός nature. He uses the φιλία as a label or wrapping to convey his demand and that is why he tiptoes through it, as vaguely as possible.

**II. 3. 4. Fourth period and open conclusion (233d5-234b5): General considerations on the demand**

The fourth period sets off by delving into the idea that the sought-after young man must ponder over the issue with dispassionate reasoning when it comes to picking who most deserves his company and who, in return, may compensate him in the best possible way. A series of factors, namely perseverance, sharing of assets, discretion, teaching of virtue (ἀρετή), are to be dealt with, though they have already been considered. Furthermore, it is stated that the mere fact that one is in love should not constitute an incentive in the selection process (233d-234b). This is in perfect accordance with the argument put forward at the outset of the discourse: not being in love should not thwart the chances of success of the proposal. Another warning in the fourth period describes how the lover's friends rebuke him for not taking the decisions most favorable to himself, unlike in the non-lover's case (*cf.* 234b), in which such a scenario never occurs. Lastly, the non-lover makes a reflection, which he considers reasonable: he does not ask the sought-after young man to grant his favors to all those who are not in love with him, but solely to the one he deems the best. In addition, he states that the relationship must constitute a benefit (ὠφελίαν, 234c3) for both sides and no harm (βλάβην, 234c3). The term ὠφελία confers an economic nature to the agreement even in a subtle and veiled way.

During this period it is plainly visible how the non-lover tries to persuade his sought-after youngster to rule himself by the same instrumental calculation which he himself shows. As the requested young man is not a lover, i. e. as he is not insane, he should share this very same instrumental point of view and lucidity. The non-lover is attempting to bring him to his territory so that he, too, can embrace his own arguments and, at the same time, the virtue and character of the supposed non-lover.

Regarding the conclusion, as previously stated, the Ἐρωτικός does not conclude in an absolute way, but throughout a relative ending: in spite of the fact that the non-lover judges what has been spoken as ἱκανά (234c4), he leaves a door open, so as to provide clarifying or additional explanations, if the sought-after young man or the listener should miss (ποθεῖς, 234c5) something in the argument. Due to the theme and the erotic nature of the λόγος, the verb πόθειν seems to be specially important in this *peroratio*, as it may not only bear the meaning of "miss" or "find something to be missing", but depending on the context it could mean "crave", "require", or "be anxious". In a sense, we could say that in this ending the speaker beckons the listener's desire, to which he applies his art of persuasion (if the discourse is deliberative) or style (if it is epideictic). Therefore, the non-lover, who has the power to master his own desire, attempts to reign over and guide that of the sought-after young man. Once again, we find a scene that deals with the problem of the *leading of the soul* (ψυχαγωγία) and the leading of the desire.

Earlier on, we stated that things spoken had been judged as ἱκανά by Phaedrus. It is precisely the repetitive appearance of the discourse that has managed to persuade him of its exhaustiveness. Hence, despite Socrates or the dialogue commentators'

censuring his style, the speech is successful in that it achieves its goal, that is to say, to persuade the young man about what has been said or, at least, about the excellence of what he has been told.

**II. 3. 5. Recapitulación del discurso lisiaco (230e6-234c5): el no-enamorado lee el elogio de la cordura**

Fedro dice que Lisias ha escrito un discurso erótico, cuya sutileza reside (κεκόμψευται, 227c7) en que afirma que es preferible conceder los favores a un no-enamorado que a un enamorado (*cf*. 227c5-8). Análogamente, el no-enamorado parece sospechar que, a primera vista, su demanda resulta paradójica, a tenor de lo que sostiene entre 230e7-231a2: ἀξιῶ δὲ *μὴ διὰ τοῦτο* ἀτυχῆσαι ὧν δέομαι, ὅτι οὐκ ἐραστὴς ὢν σου τυγχάνω [el subrayado es mío]. El reto al que se enfrenta el orador consiste en hacer que algo que aparentemente resulta paradójico se manifieste a las luces de todos y, en especial, del joven requerido, como la solución más lógica y sesuda. Precisamente, como acabamos de señalar, gran parte de la admiración de Fedro parece residir en la capacidad del discurso para hacer que una propuesta aparentemente difícil de defender para el sentido común encuentre los recursos para mostrarse como la más sensata; en esto radicaría la κομψεία que le ha causado admiración.

No obstante, conviene preguntarse hasta qué punto resulta paradójica o ingeniosa. Por una parte, la demanda del no-enamorado define de forma implícita el ἔρως como una νόσος. Esta caracterización del amor como un deseo enfermizo que desposee al que lo padece de la razón, de hecho, no constituye un punto de partida original[281] o sorprendente[282]. En la literatura que conservamos podemos encontrar numerosos ejemplos de amores vinculados a la locura[283] y a la sinrazón. Por citar algunos ejemplos, el *Hipólito* y la *Medea* de Eurípides nos muestran a mujeres enloquecidas a causa de un amor desmesurado que acarrea la muerte, ya sea propia o de sus allegados. De hecho, no ya Eurípides, sino las obras de los tres trágicos de los que conservamos piezas completas sugieren a través de sus dramas que cualquier pasión que no conozca freno está destinada a la ruina. El concepto de ὕβρις, central en el teatro antiguo, alude a la necesidad de limitar las pasiones, pues de lo contrario, éstas, como si de una enfermedad se tratase, se extienden por el organismo corrompiendo el buen orden del individuo y de la *πόλις*, hasta alcanzar la destrucción

[281] Dice Nehamas (1999: p. 335) en relación a la tesis del discurso: "is an argument that represents a conventional (if playful) stance in early Greek love poetry".

[282] El *Encomio de Helena* de Gorgias (Gorgias, 11. 122-123) también nos da claras muestras de que el amor podía ser entendido como una enfermedad humana y un desvarío de la mente; dice así hablando sobre el ἔρως: εἰ δ' ἐστὶν ἀνθρώπινον *νόσημα* καὶ ψυχῆς *ἀγνόημα* [el subrayado es nuestro].

[283] Pese a su brevedad, el fragmento 53 de Anacreonte no solamente liga el amor con la locura, sino que lo enlaza con las disputas (igual que hace el no-enamorado) y con el azar (del que, merced a su dominio de sí, el no-enamorado dice desvincularse): "ἀστραγάλαι δ' Ἔρωτός εἰσιν/ μανίαι τε καὶ κυδοιμοί".

de ambas. El ἔρως, pues, desde esta perspectiva y como el resto de pulsiones, resulta pernicioso y enfermizo, si no se modera.

La situación que refleja el primer discurso del *Fedro* es compleja, pues, el no-enamorado, en tanto que manifiesta una demanda, comparte con el enamorado la pulsión, i. e. el deseo (ἐπιθυμία) hacia el muchacho; de lo contrario, la solicitud no existiría. No obstante, el no-enamorado hace gala de haber constreñido perfectamente el deseo a la σωφροσύνη o a la (εὖ) φρόνησις, mientras que el enamorado no sería capaz de refrenarlo. Por tanto y en consonancia con lo que prescribe la tragedia, limitar su pasión le lleva a no cometer un exceso, evitando caer en la ruina, que, además, puede extenderse a su amado. La virtud del no-enamorado radica en su freno, en su frialdad a la hora de controlar su pulsión erótica[284]. Es decir, la visión implícita que el no-enamorado ofrece sobre el amor no resulta anómala, ni especialmente ingeniosa, sino que constituye un τόπος retórico y literario. Lo paradójico de la *inuentio*, por tanto, lo hemos de encontrar en algún otro aspecto.

En efecto, la ἀτοπία no radica en la caracterización del amor, que ya de antiguo había sido presentado en su ambivalencia, como una potencia doble[285]; tampoco parece que su sutileza radique en la utilización unilateral de su δύναμις, que constituiría un procedimiento habitual de la retórica y de la sofística. Más bien, la extravagancia del λόγος radica en la frialdad de la demanda amorosa. La solicitud de los favores entre hombres libres[286] parecería corresponder a una situación pedagógico-amorosa de antigua raigambre, que se desarrollaría en público y cuya nobleza moral estaba fuera de toda sospecha: se trata de denominado ἔρως παιδικός[287]. Los enamorados, como es sabido, tratan de procurarse la compañía de sus amados. No obstante, la presente situación presenta una petición que viene de alguien que se presenta como un no-

---

[284] Podríamos decir que en su auto-caracterización el no enamorado, metafóricamente, se retrata como alguien que "domina las riendas de su carruaje". En cambio, en la argumentación antitética que elabora, el enamorado sería aquel cuyas riendas están gobernadas por el ἔρως. Pues bien, esta visión del enamorado ya la encontramos, por ejemplo, en el fragmento 15 de Anacreonte, por lo que no parece que sea especialmente original: ὦ παῖ παρθένιον βλέπων,/ δίζημαί σε, σὺ δ' οὐ κλύεις,/ οὐκ εἰδὼς ὅτι τῆς ἐμῆς/ ψυχῆς ἡνιοχεύεις. Adviértase además que esta metáfora del carro resulta sugerente, a tenor del símil del carro alado dibujado en el segundo discurso socrático.

[285] En la *Ilíada* III. 38-66, tras la llegada de Paris en compañía de Helena, Héctor le reprocha ser un mujeriego (γυναιμανής) sin coraje ni fuerza; Paris, en cambio, responde que no conviene reprocharle haber aceptado los amables dones de Afrodita, pues no depende de los hombres escogerlos ni aceptarlos. Así pues, el ἔρως es visto desde una perspectiva como aquello capaz de perder a un hombre y a una patria, y, desde la otra, como un don divino. En *Los trabajos y los días* la propia ambigüedad que reviste la figura de Pandora, la primera mujer, también va ligada a la potencia doble que es el ἔρως. Los versos de Safo muestran de manera diáfana las dos caras del amor, y, tal vez, estos versos del fragmento 120 sean unos de los que mejor recogen dicha ambivalencia: Ἔρος δηὖτέ μ' ὀ λυσιμέλης δόνει,/ γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον. También podemos rastrear esta ambivalencia del amor en la obra fragmentaria de Anacreonte: en algunos fragmentos, como en el 13 y el 33, se carga el énfasis sobre el dolor que causa no ser correspondido; en otros en cambio, como en el 196, se canta en honor del amor, soberano entre los dioses y que subyuga a los efímeros.

[286] Se habla de la relación entre un varón adulto y un joven que, al máximo, estuviese en la edad de su primera barba.

[287] *Cf.* Dover (1978).

enamorado. Este punto de partida, seguramente, así como la dura crítica a la relación amorosa que había de fondo en un tipo de *paideía* que venía de antiguo, rompen las expectativas habituales del auditor, haciendo que el discurso resulte anómalo e, incluso, ingenioso. El no-enamorado, que si bien se auto-caracteriza como una persona racional y dueña de sí, está obedeciendo a su ἐπιθυμία al reclamar al joven mediante su λόγος, igual que haría un enamorado; de lo contrario, la demanda no existiría. Por tanto, la sutileza debemos hallarla en la estrategia y en el disfraz[288] que escoge para la ocasión el pretendiente; alguien movido por su deseo está entonando un encomio de la capacidad de desligarse de las pasiones, lo cual, se antoja paradójico. El marco ya no es el de una relación pedagógico-amorosa más o menos noble, en la que el ἐραστής se responsabiliza de educar al objeto de su deseo, sino una demanda fría y utilitarista[289], de un notable tono mercantil.

Esta frialdad mostrada por alguien que está solicitando sus favores al joven resulta atípica y, no obstante, concuerda perfectamente con el carácter que el solicitante quiere dibujar para sí mismo mediante el λόγος. El ἦθος del no-enamorado determina de forma manifiesta el estilo de la argumentación. La frialdad evidenciada en su solicitud por momentos se manifiesta cruda, hasta el punto de inducirnos a pensar en una propuesta de prostitución. No obstante, el razonamiento trata de camuflar lo sórdido del asunto y reviste su frialdad como si fuesen señales de transparencia y lucidez, en las que quiere fundar su victoria. Se trata, pues, de vender la frialdad como modelo de sensatez.

Tal como indicamos, Lisias, en su condición de logógrafo, era hábil amoldando los discursos al carácter de sus clientes, así como a la situación a la que debía enfrentarse. En esta ocasión, también parece haber acertado con el "personaje-tipo" que debe cautivar a Fedro. Este filólogo *amateur* y amante de la ingeniosidad/artificiosidad intelectual, no sólo ha sido cautivado por el discurso en sí, sino, también, por la figura del no-enamorado. Por tanto, no parece que el discurso haya impactado sobre Fedro solamente en lo que a su parte retórica se refiere, sino también en su contenido, con las consecuencias morales que esto implica. El propio Sócrates parece comprender que la *ingeniosidad* del enamorado encubierto puede resultar dañina para la esfera pública, cuando en 227d2 introdujo el término δημωφελεῖς, referido a las palabras del discurso[290]. Fedro no parece prestar atención a la ironía socrática, pero el modelo de hombre ofrecido por el discurso es señalado desde el inicio como algo nocivo para la ciudad.

---

288 Dice Friedländer (1969: p. 222) al respecto del discurso lisiaco: "it might take the form of a sophisticated short story in which the seducer hides behind the mask of the cool, reserved friend".

289 Nehamas (1999: p. 333): "The whole speech depends on an exaggerated interpretation of the utilitarian aspects of the pederasty".

290 Según la *República,* la literatura y los poetas deberían de evitar plasmar modelos cuya imitación pueda resultar nociva. Recordemos que para Platón la μίμησις es dañina cuando la calidad de la imitación es mala, pero, sobre todo, cuando el objeto imitado no merece serlo, es decir, cuando no es bueno.

Los comentaristas han señalado con acierto que el no-enamorado hace gala y defiende un utilitarismo desencarnado, ya que a través de sus argumentos trata de conseguir un acuerdo con el joven y ver colmado su propósito, a cambio de unos beneficios que se prometen en contrapartida. De hecho, como señalamos, los términos οἰκεῖος (*cf.* 231a5; 231b2) y ὠφέλεια (*cf.* 233c1; 234c3), así como el tono general del discurso, parecen revestir al mensaje de cierto tono económico-mercantil[291]. Pues bien, si atendemos la cuestión desde esta perspectiva, podríamos decir que el joven deseado, en tanto que requerido, cuenta con un activo, a saber, su atractivo, que debe gestionar de la mejor manera posible, ya sea con un enamorado o con un no-enamorado. Este último trata de convencerlo, evidenciando que apostar por él equivale a invertir[292] en un valor seguro, frente a la volatilidad de la inversión opuesta. El dominio de sí mismo, que podríamos denominar ἐγκράτεια, αὐτοκράτεια o αὐτάρκεια, y que es señalado en diferentes puntos de la *argumentatio* (*cf.* 231d4: δύνασθαι αὑτῶν κρατεῖν; 232a4-5: κρείττους αὑτῶν ὄντας; etc.), así como el buen juicio de su raciocinio, se presentan como las garantías de la seguridad que comporta el decantarse por su *oferta*. Paralelamente y puestos en contraposición con la βραδεῖα del no-enamorado, nos encontramos con toda una serie de elementos que subrayan el riesgo que implica decantarse por un enamorado, cuyo deseo es fugaz y cambiante[293].

Este no-enamorado, por tanto, está haciendo una propuesta más o menos velada de prostitución al joven, si bien algunos elementos de carácter moral que encontramos en el tercer período del λόγος sirven para atenuar el tono sórdido de la demanda[294]. Ceder su activo al no-enamorado constituiría una inversión ventajosa y sin riesgos ni contrapartidas, mientras que decantarse por un enamorado podría resultar ruinoso, en diferentes sentidos. La seguridad y beneficios ofrecidos como recompensa no se reducen a lo económico, sino que se extienden al plano ético y social[295]. Frente a la estabilidad y la solidez del utilitarista, se subraya la volatilidad del enamorado y su desviación en el juicio, para conferir miedo al joven: de la vinculación con el enamorado ya no sólo puede derivarse una ausencia de ganancias o la volatilidad de

---

[291] Sales y Monserrat (2013) han señalado con acierto el tono de la demanda erótica del no-enamorado, en la que ofrece algo así como "una continuïtat "econòmica"" (p. 74).

[292] La terminología económica que empleamos y que en gran medida nos ha sido sugerida por Sales y Monserrat (2013), viene justificada por el tono económico del discurso.

[293] Como estamos señalando, el discurso de Lisias no es original en cuanto a su contenido, sino basado en tópicos. P. ej. en el fragmento 82 de Anacreonte la inconstancia del enamorado es palpable: "ἐρέω τε δηὖτε κοὐκ ἐρέω/ καὶ μαίνομαι κοὐ μαίνομαι".

[294] La capacidad del texto para camuflar sus verdaderas intenciones es brillante, al revestir a la propuesta con la apariencia de aquello que moralmente resulta más conveniente. Esta cuestión la ha señalado con acierto Benardete (1991: p. 119): "The core of Lysias' speech is self-interest, but it is equally important that a speech about self-interest is mad to look as if it were about the justice of the nonlover and the injustice of the lover. Phaedrus fell for a speech that made his selfishness look moral". Como de la cita se desprende, su peligrosidad moral es de primer orden.

[295] Sales y Monserrat (2013: p. 72) han señalado bien esta cuestión: "La seducció no eròtica és fa possible únicament si el seductor convenç al seduït de viure també l'amistat com una inversió que estabilitzarà les seves expectatives d'ascens social i consolidació".

las mismas, sino, también, el aislamiento social y la ruina moral e intelectual. Es decir, el no-enamorado está vendiendo su frialdad y su estabilidad como producto, y tratando de persuadir al joven a través del recurso al miedo. En contrapartida, le ofrece toda una serie de beneficios, que van desde el plano económico hasta el moral.

Paralelamente, el emisor también quiere fascinar al joven a través de la figura de "señor de sí mismo" que ofrece en su argumentación. Su raciocinio sirve a la par para dibujarse a sí mismo y para sostener que su ἦθος es, de hecho, el mejor de todos. Convencer al joven implica persuadir su deseo, de tal forma que quede prendado por el carácter del hombre autárquico y utilitarista esbozado.

Por tanto, la seducción que ejercen los discursos de los rétores no es un mero pasatiempo intelectual e inofensivo para los *amateurs* e interesados en las actividades intelectuales, sino que su influencia, al trabajar sobre la ἐπιθυμία[296] del receptor, forja también su carácter, con consecuencias cruciales para el desarrollo del individuo y de la ciudad. Queda así apuntado que el λόγος tiene una relación ética y política capital con las personas y su conjunto. Semejantes discursos, si calan entre el auditorio y los modelos que ofrecen resultan imitados, pueden determinar de manera peligrosa el desarrollo de su carácter. Fedro, por tanto, según cuál sea su recepción, puede verse seriamente perjudicado.

Por otra parte, conviene retomar brevemente la polaridad entre el profesional[297] y el ἰδιώτης, pues de hecho, constituye una de las claves para comprender qué problema nos está planteando Platón. Lisias es un profesional de los discursos y de la logografía, mientras que Fedro es un profano. En la situación dialogal presentada, Fedro ejecuta una función más o menos análoga a la que llevaría a cabo el cliente de un escribe-discursos. El texto ha sido memorizado previamente y lo único que desdibuja un tanto la situación es que, de hecho, Fedro no ha ocultado en ningún momento que el discurso que iba a recitar no fuese propio y, por otro lado, que Sócrates ha descubierto que Fedro lleva el texto consigo, obligándolo a leer y descargándolo de su responsabilidad en la *actio*. La situación, pues, es la siguiente: el δρᾶμα sitúa en la escena, por una parte, a Sócrates, por otra, un texto de un logógrafo profesional que no está presente y, por último, a un apasionado de los discursos que en su condición de *amateur* lleva consigo el texto para memorizarlo. La atención socrática, a la que no se le ha escapado que el discurso estaba camuflado y que Fedro trataba de ejercitarse con él, ha motivado que los tres puntos de tensión, a saber, el filósofo, el producto del logógrafo y el portador de dicho producto, puedan separarse netamente: Fedro no

---

[296] Diversos pasajes del prólogo (p. ej. 228a5-c5) señalan que Fedro tiene un carácter ἐπιθυμητικός. Fedro es un amante de los discursos. No obstante, también debe tenerse muy presente que los discursos abrazados por Fedro determinan su carácter. La cuestión, pues, resulta compleja. La filología de Fedro no es un mero pasatiempos intelectual, sino que el método de desarrollarla determina también el ἦθος de este personaje (*cf*. 258e).

[297] En el texto, hasta el presente no encontramos ningún término que caracterice a Lisias como un profesional propiamente dicho, sino que se alude a su condición de profesional mediante la expresión δεινότατος ὢν τῶν νῦν γράφειν (228a1-2).

pronuncia el discurso de forma aproximada, sino en su literalidad. Además, así como el discurso es aislado en su condición de objeto[298], el propio Fedro también queda desvinculado del discurso, el cual ya no ha de brotar de su memoria, sino, meramente, a través de su capacidad lectora. Como veremos, esta separación neta entre los tres puntos de tensión resulta fundamental cuando se discute sobre los tres discursos eróticos.

Fedro, que en su condición de ἰδιώτης se diferencia netamente de Lisias, pero que está atravesado por el deseo mimético de llegar a ser capaz de reproducir el texto lisiaco, es contrariado por Sócrates, quien le impide ejercitarse en la reproducción memorística. Con ello, la figura de Fedro gana otro matiz fundamental: el lector del diálogo platónico puede encontrar en él, pero también en Sócrates, algo así como un *alter ego*. Los dos personajes asisten a una lectura en voz alta de un texto. La actividad lectora, por tanto, queda ejemplificada y será discutida en lo sucesivo, como no sucede en ningún otro diálogo de Platón[299]. Se trata, pues, de un pasaje fundamental para discutir la ya archivisitada cuestión de la crítica platónica a la escritura.

### II. 4. Intermedio entre el primer y el segundo discurso

#### II. 4. 1. Τί σοι φαίνεται ὁ λόγος; (234c6-235b9)

Platón ha dado a conocer la existencia del discurso de Lisias y, sin embargo, ha dilatado unas cuantas páginas la trama hasta la lectura del mismo. Con ello, el autor ha creado suspense, pero, sobre todo, ha introducido cuestiones esenciales para el desarrollo del diálogo. Una vez leído, el propio Fedro transmite a Sócrates la misma pregunta que el lector debe hacerse a sí mismo: τί σοι φαίνεται [...] ὁ λόγος; (234c6). Se trata de una pregunta fundamental y necesaria, que marca uno de los puntos capitales del diálogo: tras exponer el discurso, conviene juzgarlo.

Fedro, que ha quedado admirado por el discurso, deja ver en su siguiente pregunta que le ha parecido sobrenatural (ὑπερφυῶς, 234c7), especialmente, en cuanto a su léxico (τοῖς ὀνόμασιν[300], 234c7). No obstante, parece que no ha causado el mismo efecto en Sócrates. Sus palabras a lo largo de todo el interludio se revelan claramente irónicas[301]. Fedro le ha preguntado qué juicio le ha merecido el discurso y él inicia su

---

298 Esta cuestión resulta muy pertinente, pues el texto, en ausencia de su padre real, necesitará de un padre putativo para que lo asista, es decir, para que le preste βοήθεια. Dijimos que el discurso tenía un final abierto y, no obstante, sin Lisias, ¿quién puede satisfacer a las preguntas o críticas que pueda tener el posible lector? Este asunto constituirá uno de los puntos centrales en la crítica a la escritura que encontramos en la parte postrera del diálogo.

299 A este respecto, Werner (2012: p. 17) dice que en los diálogos platónicos encontramos diferentes niveles de comunicación. Por un lado, afirma que entre Sócrates y Fedro se produce un diálogo interno a la obra. Por otro, sostiene que hay un segundo nivel dialogal, más importante si cabe: se trata del diálogo externo que se produce entre Platón (o el texto) y los lectores.

300 Como de Vries (1969: p. 71) ha apuntado en su comentario, ὀνόματα debe entenderse aquí en sentido genérico, es decir, en tanto que “vocabulario” o expresión, y no tanto en su sentido específico de “nombres”. También lo entiende así Yunis (2011: p. 105): “”especially in its language”; i.e. in its style”.

301 Griswold (1986: p. 51) dice al respecto de este interludio que “is probably the most consistently playful and ironic section of the *Phaedrus*”.

respuesta con un δαιμονίως μὲν οὖν (234d1), que, llevando más allá la expresión ὑπερφυῶς[302], caricaturiza la caracterización del discurso dada por Fedro en la segunda parte de su interrogación. El discurso no sólo ha sido sobrenatural: ha sido divino. En 228b7 Sócrates emplea el verbo συγκορυβαντιᾶν[303]. En esta ocasión vuelve a subrayar la capacidad del discurso de sacar fuera de sí a quienes se relacionan con él, haciendo uso del verbo συμβακχεύειν[304] (234d5). Tras las alusiones al éxtasis coribántico y báquico, encontramos la denuncia de Sócrates del apasionamiento con el que Fedro ha recibido el discurso. Mediante la referencia a tales ritos, Sócrates sugiere que tras la conducta y admiración de su interlocutor se halla un motivo enteramente irracional, es decir, que no ha sido objeto de reflexión. En el sentido de ambos verbos, Fedro parece tomar el papel principal, mientras que Sócrates hace de acompañante que se contagia por el transporte de aquél. La ironía resulta evidente. Sócrates dice que el discurso ha sido divino, hasta el punto de sacarle fuera de sí (ἐκπλαγῆναι, 234d1). No obstante, mientras Fedro ha sido poseído y brillaba (γάνυσθαι[305], 234d3) en medio de su lectura, Sócrates achaca la causa de sus sentimientos no ya al texto, sino al propio Fedro: ἐγὼ ἔπαθον διὰ σέ (234d2). El aspecto de Fedro era tan radiante durante la lectura, que Sócrates, al considerar que aquel entendía (ἐπαΐειν, 234d4) más que él sobre estas cuestiones, le ha seguido, contagiándose del delirio báquico. Una vez más, pues, nos encontramos con un Sócrates que aparenta dejarse conducir (ἑπόμενος, 234d5) y que caracteriza, a través de sus palabras, el ἦθος de quien tiene en frente: Fedro es aquel que se muestra esplendoroso al relacionarse con los discursos.

La aposición final de la respuesta socrática, τῆς θείας κεφαλῆς (235d6), hace imposible que el propio Fedro no perciba el tono irónico y burlesco de la réplica. Θείας, junto con δαιμονίως (234d1), ἐκπλαγῆναι (234d1) y συμβακχεύειν (234d5), induce a relacionar a Fedro con cierta actitud irracional[306] y ahonda en la

---

[302] *Cf.* de Vries (1969: p. 71).

[303] En el *Ion* se alude en dos ocasiones a los coribantes (*cf. Ion* 534a1 y 536c3), para subrayar que los discursos de los poetas y de los aedos no están fundados en una τέχνη o ἐπιστήμη, sino que fruto de una cierta θεία δύναμις, son irracionales y no pueden defenderse de manera interna. Los discursos de los poetas no sólo *sacan de sus casillas* a cantores y espectadores, sino que, además, se justifican mediante una autoridad externa, a saber, las musas o la divinidad. Pues bien, conviene tener siempre presente que Fedro trae un texto ajeno o externo, y que se muestra incapaz de defenderlo desde su interior.

[304] El verbo βακχεύειν también lo encontramos en el *Ion* (534a4). En ambos diálogos se crítica el discurso de un profesional, en un caso el de Ion, en otro el de Lisias, señalando su componente irracional: aquello sostenido por los profesionales no está justificado mediante causas necesarias y, sin embargo, tiene la capacidad de cautivar a las personas. Adviértase además que, en la figura de la cadena magnética ofrecida en el *Ion* no solamente el autor (ποιητής) queda fuera de si, sino que el propio auditorio se contagia, perdiendo su razón. *Cf.* Aguirre (2013).

[305] Yunis (2011: p. 105): "γάνυσθαι (lit. "brighten," metaphorical for "become ecstatic") plays on Phaedrus' name ("bright")".

[306] Θείας, que posiblemente es una adaptación de una fórmula homérica, puede significar, según el contexto, "inspirado" (*cf.* de Vries 1969: p. 71). Con ello, se podría estar adelantando la contraposición entre un saber sin justificación o irracional, y la ἐπιστήμη, un saber fundado a través de las causas necesarias. En el diálogo *Ion*, en el que se contraponen de manera manifiesta la ἐπιστήμη y la τέχνη a la inspiración divina de la poesía, se emplean algunos términos que encontramos en el diálogo que

caracterización iniciada en el prólogo. No obstante, a tenor de que nos situamos en un contexto erótico, se produce una alusión velada a la situación paradójica que se ha producido: un supuesto no-enamorado ha conseguido enamorar a su deseado a través de la figura fría con la que se ha presentado. El vituperio del ἔρως ha conseguido que Fedro se exalte, quedando prendado por la figura del no-enamorado. Así pues, igual que el no-enamorado, que pese a describirse a sí mismo como un no-enamorado, es guiado por su ἐπιθυμία, Fedro, que tiene en gran estima la capacidad racional y la elevación respecto a las pulsiones más primarias, ha sido cautivado y, en ese sentido, puesto fuera de sí, como la ironía de la respuesta socrática sugiere.

La ironía en la respuesta contraría a Fedro, quien le pregunta si ha decidido tomarse la cuestión como si de una broma se tratase (παίζειν, 234d7). Sócrates, a su vez, pregunta retóricamente si da la impresión de estar bromeando (παίζειν, 234d8), sin prestarle un interés serio (ἐσπουδακέναι, 234d8) al asunto. Probablemente, a tenor de que la burla del pasaje anterior es evidente, la respuesta socrática marca que el procedimiento irónico empleado no constituye un mero divertimento, sino una cuestión de gran enjundia. En cualquier caso, Fedro rechaza entrar en una discusión sobre las intenciones y el sentido de las palabras de Sócrates, e insiste en su demanda. En 234c6 le preguntó qué le había parecido el discurso e instantes después vuelve a pedirle una opinión: οἴει ἄν τινα ἔχειν εἰπεῖν ἄλλον τῶν Ἑλλήνων ἕτερα τούτων μείζω καὶ πλείω περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος; (234e2-4). Una vez más, el interrogante abierto por Fedro deja entrever su juicio y su admiración por el discurso que, como los comparativos μείζω y πλείω indican, le ha parecido notable en cuanto a la calidad y la cantidad de lo dicho. No obstante, su pregunta, además de transparentar su postura, muestra el interés de Fedro por escuchar nuevos discursos: Fedro está fomentando el que se digan más argumentos sobre el tema expuesto.

En este momento de la conversación, la tensión entre Sócrates y Fedro se señala a través de diferentes elementos. Cada cual trata de llevar el asunto a su terreno, dándole mayor o menor importancia a las palabras y reclamos del otro. La partícula εἶεν (234d7), puesta en boca de Fedro y, posteriormente el τί δέ; (234e5) de Sócrates, marcan el inicio de esta tensión dramática. Frente a la reiterativa demanda de obtener un juicio sobre lo leído, Sócrates establece una división neta entre la forma y el contenido de un discurso. Sócrates distingue, por una parte, aquellas cosas que debe decir (τὰ δέοντα εἰρηκότος, 234e6) un autor (ποιητοῦ, 234e6), es decir, el contenido, y, por otra, el que cada palabra haya sido torneada de forma clara, bien acabada y con exactitud (σαφῆ καὶ στρογγύλα, καὶ ἀκριβῶς ἕκαστα τῶν ὀνομάτων ἀποτετόρνευται, 234e7-8). Además de separar estos dos niveles en los que se puede juzgar un texto, añade que a él se le pasó por alto el primero de ellos a causa de su

analizamos. Sin ir más lejos, podemos señalar las siguientes expresiones similares a θείας: θεία δύναμις (533d3, 534c6), θεία μοίρα (534c1, 535a4, 536c2, 536d3, 542a4), ἔνθεος (533e4, 533e6, 534b5).

nulidad (ὑπὸ τῆς ἐμῆς οὐδενίας[307], 234e9-235a1) y que únicamente prestó atención (τὸν νοῦν προσεῖχον, 235a1-2) al segundo de los niveles, es decir, a su forma o, dicho de otra forma, a su parte retórica (τῷ [...] ῥητορικῷ, 235a1). Sin embargo, de manera paradójica, en seguida Sócrates parece desdecirse de esta afirmación y juzga el discurso en cuanto a las cosas que se han dicho[308]. En 234c4 el autor del discurso juzgaba ἱκανά las cosas expuestas y, parece, Fedro también lo había hecho así. No obstante, Sócrates cree que ni siquiera Lisias podría considerar que lo dicho ha sido suficiente (ἱκανὸν εἶναι, 235a2-3). Lejos de la suficiencia, dice, el discurso repite varias veces los mismos conceptos, como si estuviera falto de recursos (ὡς οὐ πάνυ εὐπορῶν, 235a4) para decir muchas cosas sobre el asunto, o como si no le importara mucho. Para concluir, añade que Lisias se le ha mostrado pueril (ἐφαίνετο δή μοι νεανιεύεσθαι[309], 235a6) al demostrar (ἐπιδεικνύμενος, 235a6-7) su capacidad para decir lo mismo de una manera y de otra, y de hacerlo magníficamente en ambas.

De la respuesta socrática podemos deducir algo importante. Para éste, el discurso no es ἱκανός y, por lo tanto, resulta parcial. Además, no demuestra nada más que su capacidad de repetir la misma cosa de maneras diferentes. Es decir, y adviértase que aquí nos enfrentamos a un juicio formal y de contenido, lo dicho es parcial o escaso, y lo único que demuestra es que puede decir la misma cosa a través de palabras diferentes, lo cual es un ejercicio retórico más bien infantil, propio de alumnos de retórica[310].

La respuesta socrática no parece convencer a Fedro, quien, muy al contrario, juzga que el λόγος es exhaustivo: todo cuanto podía ser dicho sobre el tema ha sido recogido y nada se le ha pasado por alto, de manera que nadie podría decir más palabras y de mayor valía (πλείω καὶ πλείονος ἄξια[311], 235b4-5).

Se llega así a una primera aporía, pues Sócrates deja su fingida nulidad de un lado y dice que no va a dejarse convencer por Fedro. Unas líneas más arriba se mostraba inclinado a complacerlo (χάριν σήν, 234e9) en lo concerniente al contenido de lo expuesto; ahora, en cambio, apenas intercambiadas unas palabras, no está dispuesto a satisfacerlo (σοι χαριζόμενος[312], 235b8-9) dándole su conformidad, ya que

---

[307] Esta nulidad socrática expresada mediante el τῆς ἐμῆς οὐδενίας (234e9-235a1) queda reforzada con la expresión χάριν σήν (234e9). En 234d4-5 Sócrates subrayó que Fedro parecía entender mucho más sobre lo leído que él mismo. En esta ocasión, vuelve a asumir un papel humilde, apocado, en el que descarga el juicio sobre el contenido en Fedro. Obviamente, las connotaciones y el sentido de este procedimiento no son simples y más, cuando constatemos que, nada más señalar su nulidad, da su opinión sobre lo dicho.

[308] Como afirma de Vries (1969: p. 73), el τοῦτο de 235a2 se refiere a τὰ δέοντα εἰρηκότος de 234e6.

[309] Dice de Vries (1969: p. 73) en referencia al verbo νεανιεύεσθαι: "A very unkind qualification [...]. Though valuing highly the flower of youth, the Greeks were never given to uncritical idealisation of the young (or even youngest)".

[310] Velardi (2006: p. 139, n. 63) señala que con νεανιεύεσθαι Sócrates estaría sugiriendo que el ejercicio ha sido más propio de un alumno que de un maestro.

[311] Frente al μείζω καὶ πλείω anterior, Fedro parece privilegiar en su análisis, sobre todo, la parte cuantitativa.

[312] Adviértase que el discurso de Lisias emplea asiduamente el sustantivo χάρις y el verbo χαρίζειν. En la relación erótica el "complacer" al otro resulta un tema importante. No obstante, el término tendrá una

sabios varones y mujeres de antaño que han hablado y escrito sobre esto lo refutarían (ἐξελέγχειν).

### II. 4. 2. Fedro logra su objetivo (235c1-235b9): se inicia el ἀγών discursivo

Llegados a esta aporía, Fedro no se obstina en defender el texto que lleva consigo, sino que se interesa por saber quiénes son esas personas aludidas y dónde ha oído palabras superiores a las de Lisias. Por su parte, Sócrates dice que no es capaz de decir a quién se las ha escuchado, pero que es manifiesto que se las ha oído decir a alguien, ya sea a "Safo la bella", a "Anacreonte el sabio"[313] o a ciertos prosistas (συγγραφέων τινῶν, 235c4). Sócrates dice que, a causa de su estupidez (ὑπὸ [...] νωθείας, 235d2), no es capaz de recordar la fuente de la que ha bebido, pero, sí de decir aquellas cosas que escuchó a algún antiguo y que superan las de Lisias. En ese sentido, la modestia mostrada en 234e9-2351 tiene aquí su continuidad: afirma que, si bien no puede recordar la fuente, siendo como es consciente de su ignorancia (συνειδὼς ἐμαυτῷ ἀμαθίαν, 235c7-8), sabe bien (εὖ οἶδα, 235c7) que no podría haberlos inventado por sí mismo.

Se trata de una auto-caracterización típica de la figura de Sócrates. El filósofo sólo sabe que no sabe. El mismo que en 230d3 se caracteriza como φιλομαθὴς, se reconoce en 235c8 consciente de su ἀμαθία. Pero en esta ocasión también defiende una tesis positiva: ha escuchado a los antiguos cosas que no son inferiores a las dichas por Lisias. Para plasmarlo emplea el símil de una vasija: se compara con una jarra (ἀγγείου[314], 235d1) y dice tener el pecho (τὸ στῆθος, 235c5) rebosante de discursos

relevancia considerable en la economía general del diálogo, como se desprende del reiterado uso de sus derivados en el diálogo. Especialmente significativo nos parece el pasaje que sigue: οὐχ ἕνεκα τοῦ λέγειν καὶ πράττειν πρὸς ἀνθρώπους δεῖ διαπονεῖσθαι τὸν σώφρονα, ἀλλὰ τοῦ θεοῖς *κεχαρισμένα* μὲν λέγειν δύνασθαι, *κεχαρισμένως* δὲ πράττειν τὸ πᾶν εἰς δύναμιν. οὐ γὰρ δὴ ἄρα, ὦ Τεισία, φασὶν οἱ σοφώτεροι ἡμῶν, ὁμοδούλοις δεῖ *χαρίζεσθαι* μελετᾶν τὸν νοῦν ἔχοντα, ὅτι μὴ πάρεργον, ἀλλὰ δεσπόταις ἀγαθοῖς τε καὶ ἐξ ἀγαθῶν (el subrayado es nuestro) (273e5-274a1).

313 Como señaló Robin (1933: p. XXX), se trata de "un passage assez embarrassant". Sin duda, resulta imposible ofrecer una explicación de la causa que lleva a Platón a mencionar aquí a Safo y a Anacreonte, y de por qué les aplica dichos epítetos. La conjetura de Robin que de Vries (1933: p. 75) da por buena y según la cual, la alusión a Safo y a Anacreonte anunciaría la fuente inspiradora del segundo discurso, nos parece enteramente arbitraria e incluso errónea, como bien argumenta Rowe (1988²: p. 151). Si bien no es obvio cómo se puede atribuir un crítica severa del enamorado a Safo y Anacreonte, tampoco es más evidente cómo se les puede atribuir el segundo discurso socrático, a tenor de que nunca hablaron de un ἔρως de tipo filosófico. En ese sentido, resulta mas sensata la hipótesis de Rowe que la de Robin y de Vries: sostiene que Platón relaciona irónicamente con ambos poetas el primer discurso, en tanto que en él no hay un horizonte filosófico, a diferencia de lo que pasa con en el segundo (*cf.* Rowe 1988²: p. 151). Dicho esto, pensamos que la relevancia interpretativa del pasaje no radica tanto en saber cuál de los dos discursos se vincula a dichos poetas, sino en comprender que el problema planteado es el de la fundamentación externa del conocimiento: el recurso a la *inspiración* y a la *autoridad* de éstos es un recurso que se emplea en contraposición a la figura de Lisias y la influencia que como *autor* genera sobre Fedro.

314 Probablemente, con esta figura de la vasija, Platón esté aludiendo a un pasaje de Demócrito (fr. 68 A, 126a) que Porfirio recoge: ἡ ἀκοή (...) ἐκδοχεῖον μύθων οὖσα μένει τὴν φωνὴν ἀγγείου δίκην. Si realmente se trata de una alusión, resulta difícil saber la intención con la que aquí es traída a colación. Seguramente se trate de una referencia irónica a la descripción que el atomista ofrece sobre el oído, pero no puede asegurarse nada con un mínimo de certidumbre.

superiores al leído, pero solamente en tanto que recipiente capaz de almacenar y suministrar unas aguas que no son propias.

Esta caracterización resulta relevante en varios sentidos. La imagen de la vasija y la alusión a una fuente externa parecen poner a Sócrates en una posición simétrica respecto a la de Fedro. Éste, como si de la Melanipa de Eurípides se tratase[315], también ha bebido de un tercero, a saber, de Lisias, y se limita a almacenar y verter sus aguas, ya sea a través de la memoria o a través de la lectura. Análogamente, así como Fedro, un ἰδιώτης (*cf*. 228a2), bebe de Lisias, δεινότατος ὢν τῶν νῦν γράφειν (228a1-2), Sócrates, que también se define como un ἰδιώτης (*cf*. 236d5), bebe de unos *παλαιοὶ* [...] *σοφοὶ* (235b7). No obstante, ni tiene el texto[316], ni parece que se haya dedicado a la lectura memorística, ni recuerda la fuente.

Esta cuestión problematiza de forma clara la cuestión del conocimiento. ¿Cómo se adquiere? ¿Qué tipo de saber es el que viene de fuera y se graba directamente a través de la memoria? ¿Qué tipo de saber constituye el transmitido a través de la μίμησις? Además, este paralelismo que se dibuja entre un Sócrates con el pecho repleto de un saber proveniente de fuera, es decir, de un Sócrates inspirado, y un Fedro portador y rememorador de un texto ajeno estaría estableciendo un nexo fuerte[317] entre la inspiración poética, por ejemplo la de los rapsodas y aedos, y la μίμησις rememorativa[318].

Sea como fuere, en la situación dramática la aporía parece haberse diluido, como si las palabras de Sócrates hubiesen complacido a Fedro: frente al *οὐδὲν λέγεις* de 235b1, ahora responde con un *κάλλιστα εἴρηκας* (235d4). El vocativo *ὦ γενναιότατε* marca el fervor que se ha apoderado de Fedro. No obstante, Sócrates no ha cambiado su juicio respecto a Lisias y tampoco ha cedido ante la opinión de Fedro. Por tanto, ¿qué ha producido este cambio de humor? La respuesta nos la ofrece el propio Fedro: Sócrates, en su anuncio de ser capaz de ofrecer un λόγος superior al

---

315 *Cf. Banquete* 177a3-4.

316 Afirma haberse llenado a través de fuentes ajenas y de oídas (διὰ τῆς ἀκοῆς, 235d1).

317 La μίμησις y el ἐνθουσιασμός parecerían ser incompatibles entre sí, en tanto que la primera alude a la imitación de algo, mientras la segunda nos remite a una inspiración extática. De hecho, Platón generalmente trata de manera aislada su crítica a la imitación y a la inspiración poética, salvo en un pasaje, a saber, *Leyes* 719c1-d1: Παλαιὸς μῦθος, ὦ νομοθέτα, ὑπό τε αὐτῶν ἡμῶν ἀεὶ λεγόμενός ἐστιν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν συνδεδογμένος, ὅτι ποιητής, ὁπόταν ἐν τῷ τρίποδι τῆς Μούσης καθίζηται, τότε *οὐκ ἔμφρων ἐστίν*, οἷον δὲ κρήνη τις τὸ ἐπιὸν ῥεῖν ἑτοίμως ἐᾷ, καὶ *τῆς τέχνης οὔσης μιμήσεως* ἀναγκάζεται, ἐναντίως ἀλλήλοις ἀνθρώπους ποιῶν διατιθεμένους, ἐναντία λέγειν αὑτῷ πολλάκις, οἶδεν δὲ οὔτ' εἰ ταῦτα οὔτ' εἰ θάτερα ἀληθῆ τῶν λεγομένων. Este pasaje evidencia que las críticas a la imitación y a la inspiración poética no están enteramente desligadas, lo cual resulta muy significativo. Sobre esta cuestión, véase Aguirre (2013: pp. 105-110).

318 En su introducción, al hablar de la mímesis poética Murray (1995: p. 4) anota un aspecto que conviene retener: “For when someone speaks in the voice of another [...] he makes himself like that person not just in voice, but also in character: he adopts his looks, his gestures and even his thoughts, so that in a sense he almost becomes that person [...]. *Mimesis* thus has profound effects on character”. Fedro, por su parte, se disponía a recitar memorísticamente el discurso de Lisias al comienzo del diálogo. ¿Se han obrado los efectos señalados por Murray? En lo sucesivo veremos en qué sentido la propuesta del discurso influye en el carácter y en el comportamiento de su receptor.

escuchado, ha colmado el anhelo de Fedro por escuchar nuevos discursos. Anteriormente nos referimos a la habilidad de Fedro para fomentar λόγοι, la cual constituye una de sus cualidades principales. Este pasaje confirma plenamente esta particularidad de su ἦθος, pues el anuncio de su interlocutor lo ha animado, hasta el punto de exhortar a Sócrates a que, aunque se haya olvidado de la fuente, pronuncie el discurso que contiene cosas mejores, más numerosas y diferentes a las del texto escrito (τῶν ἐν τῷ βιβλίῳ βελτίω τε καὶ μὴ ἐλάττω ἕτερα ὑπέσχησαι εἰπεῖν τούτων ἀπεχόμενος, 235d6-8). Fedro, ciudadano refinado y vinculado al mundo intelectual, está atravesado por una ἐπιθυμία muy potente por los discursos.

La promesa que Fedro lanza a continuación resulta significativa. Jura que si Sócrates reproduce el discurso, como los nueve arcontes[319], consagrará en Delfos[320] en oro y en tamaño natural, no sólo una estatua suya, sino también otra para su interlocutor. Sin embargo, ¿por qué debería consagrar Fedro una estatua en beneficio propio? A Sócrates, tal vez, por recordar el λόγος e imponerse en el certamen discursivo, pero ¿por qué a él mismo? Según se desprende de la escena, su mérito debería residir, acaso, en su condición de promotor de discursos. En efecto, a tenor de que no hay otros méritos que podamos atribuirle, el juramento debe expresar el orgullo que Fedro siente por su habilidad para fomentar discursos entre sus allegados: la estatua no es sino la recompensa de su habilidad promotora[321].

Ante el juramento, Sócrates recurre a la ironía: φίλτατος εἶ καὶ ὡς ἀληθῶς χρυσοῦς[322] (235e2). Además, juega con la interpretación de Fedro, según la cual, las palabras de Sócrates en 235c5-6 (αἰσθάνομαι παρὰ ταῦτα ἂν ἔχειν εἰπεῖν ἕτερα μὴ χείρω), han sido consideradas como predecesoras de argumentos totalmente diferentes a los expuestos en el texto de Lisias (*cf.* 235d7-8: τούτων ἀπεχόμενος)[323].

---

[319] Según las noticias de Aristóteles (*Constitución de Atenas* VII, 1), al tomar posesión de su cargo, los nueve arcontes juraban consagrar una estatua de oro si transgredían alguna de las leyes. No obstante, Aristóteles no dice nada acerca de Delfos ni de la ἰσομετρία de la estatua. Estos detalles los incluye en su escrito Plutarco (*Solón* 25), pero probablemente, tal y como ha defendido Hackforth (1952: p. 33, n. 2), para hacer coincidir las condiciones del juramento con este pasaje platónico.

[320] De relacionar la presente alusión de Fedro a Delfos con la que anteriormente hizo Sócrates (*cf.* 229e6), podríamos inferir que los pasajes reflejan la diferente disposición del ἔρως o ἐπιθυμία de los dos personajes: el primero se preocupa por la proliferación discursiva, mientras que al segundo le preocupa llegar a conocerse a sí mismo.

[321] En 228a Fedro se mostró como alguien de tendencias racionalistas y preocupado por cuestiones intelectuales, hasta el punto de preferir llegar a ser capaz a reproducir el discurso de Lisias, antes que poseer una gran fortuna (πολὺ χρυσίον, 228a4). En el pasaje que ahora comentamos no es que se revaloricen las riquezas para Fedro, sino que, al contrario, se aplaude con orgullo la habilidad propia para procurar que otros pronuncien nuevos discursos. Dice Rosen (1988: p. 84) a este respecto: "Phaedrus imitates the philosopher in valuing speeches and memory beyond money; unlike the philosopher, he admires "democratic" rather than the "aristrocratic" speeches".

[322] Dice L. Gil (2009: p. 265, n. 26): "el adjetivo χρυσοῦς con el que Sócrates recoge festivamente el χρυσῆν εἰκόνα tiene en el lenguaje popular un sentido cariñoso o irónico. Aquí se aplica a la ingenuidad de Fedro".

[323] Según de Vries (1969: p. 77), Fedro habría interpretado que Sócrates anuncia argumentos diferentes a los expuestos por Lisias, pero sin que varíe el punto de partida o hipótesis. El comentario es sugerente y conviene tenerlo en cuenta, pero nos parece excesivo el atribuir a Fedro dicha interpretación, cuando no

Anteriormente y pese a declarar que únicamente había prestado atención al aspecto retórico del λόγος (*cf*. 235a), Sócrates introdujo con premura una crítica de contenido, al señalar que el discurso había sido repetitivo y falto de recursos; análogamente, Sócrates critica en diversos momentos y mediante argumentos diferentes el contenido del texto lisiaco (*cf*. 227c-d; 235a). No obstante, en esta ocasión parece desdecirse de todas las críticas vinculadas con el contenido de los argumentos, fiel a lo manifestado en 235a. En ese sentido, dice que Lisias no ha errado (ἡμάρτηκεν, 235e3) completamente, ya que no es posible decir otras razones diferentes a las expuestas[324] (*cf*. 235e3-4). Al contrario, dice que, siendo el encomio de la cordura (τοῦ [...] τὸ φρόνιμον ἐγκωμιάζειν, 235e7-236a1) y el vituperio de la insensatez (τοῦ [...] τὸ ἄφρον ψέγειν, 236a1) cuestiones obligadas (ἀναγκαῖα, 236a1), el enfoque del discurso, según el cual se defiende que los favores han de ser concedidos al no-enamorado y no al enamorado, resulta un *locus* ineludible. Es decir, no critica su *inuentio* (τὴν εὕρεσιν, 236a3-4), pues los temas expuestos son obligados, sino su *dispositio* (τὴν διάθεσιν, 236a4). La capacidad inventiva, en cambio, debe loarse en aquellos temas que no son necesarios y que son difíciles de pensar.

Esta contradicción en la propia crítica de Sócrates ni resulta azarosa, ni es fruto de un descuido. Al contrario, forma parte del escrutinio y de las pruebas a las que está sometiendo al enamorado de los discursos que tiene en frente, el cual ni la advierte ni la sanciona. El problema está muy ligado a la separación neta mediante la que Platón nos presenta a Sócrates, a Fedro y el texto de Lisias, pero esta cuestión la subrayaremos mejor más adelante, cuando Sócrates, tras pronunciar su primer discurso, diga que, gracias a la aparición de su δαίμων, ha comprendido que erró en contra de la divinidad (*cf*. 242c3) y decida retractarse mediante su segundo discurso. Allí, la hipótesis de partida es diferente y lo sancionado en 235e-236a, por tanto, *debe volver a examinarse*.

Fedro, que había quedado prendado por el discurso de Lisias, no pone ninguna objeción a las palabras de Sócrates (*cf*. 236a7). En ese sentido, parece que su fascinación por los discursos en general es muy superior a la causada por la figura del no-amante en particular. Pues bien, independientemente de si había interpretado previamente el ἕτερα μὴ χείρω (235c6) como argumentos diferentes dentro de un mismo tema o como argumentos enteramente diversos, lo que Sócrates acaba de exponer le parece razonable (μετρίως, 236a7) y está de acuerdo (συγχωρῶ ὃ λέγεις, 236a7). Por ello,

---

hay evidencias textuales ni discursivas que lo corroboren. En cualquier caso, se trata de una hipótesis sugerente.

[324] Existe, por tanto, una contradicción en la crítica socrática. En 235a se tachaba el discurso de repetitivo y de no ser πάνυ εὐπορῶν τοῦ πολλὰ λέγειν περὶ τοῦ αὐτοῦ (235a4-5), mientras que ahora afirma que no es posible παρὰ πάντα ταῦτα [i. e. las cosas dichas por Lisias] ἄλλα εἰπεῖν (235e3-4). Sin duda, la contradicción está relacionada con la propia *actuación* de Sócrates, que pronuncia un primer discurso para, a continuación, elaborar una retractación. ¿Qué indica la pasividad de su interlocutor frente a estas aparentes incongruencias? La clave hermenéutica del diálogo debe permitirnos, en la medida que avancemos con el comentario, comprender estas lagunas.

respondiendo razonablemente a lo que se ha dicho con razón, le da la hipótesis del discurso que debe pronunciar: τὸ μὲν τὸν ἐρῶντα τοῦ μὴ ἐρῶντος μᾶλλον νοσεῖν (236a8-236b1). Si supera en los argumentos a Lisias, vuelve a prometerle una recompensa, esta vez, una estatua trabajada a martillo[325].

Este pasaje que acabamos de comentar resulta de gran relevancia, pues muestra a Fedro como aquel que funda el presupuesto desde el que Sócrates debe pronunciar su primer discurso. La cuestión es explicitada más adelante por Sócrates, cuando señala lo que sigue: ὁ μὲν πρότερος ἦν λόγος Φαίδρου τοῦ Πυθοκλέους (243e9-244a1). En ese sentido, el error señalado en 242c3, no es tan inocente como se pretende.

De la misma manera en que anuncia el discurso de Lisias desde el inicio de la obra, pero pospone su puesta en escena, Platón prolonga el suspense previo a la declamación del primer discurso socrático. Lo que encontramos entre 236b5 y 237b1, precisamente, viene a demorar la recitación del λόγος, introduciendo, de paso y como en el preámbulo anterior, elementos que ahondan en la caracterización de la escena y de los personajes.

Ante el reiterado empeño de Fedro por que Sócrates pronuncie un discurso, éste, retrasándolo, no accede y le obliga a que se lo ruegue con insistencia. En su respuesta, le pregunta a Fedro si le ha irritado el hecho de que, por bromear con él, haya atacado a su querido (παιδικῶν, 236b5) Lisias. Sócrates, con un tono claramente jocoso, recula y parece negar que esté capacitado para discutir con la sabiduría (σοφίαν, 236b7) de Lisias y ofrecer un λόγος más variado (ποικιλώτερον[326], 236b7) que el de éste. Una vez más y mediante un mecanismo típico de la comedia, Sócrates se dibuja modesto, contraponiéndose a un personaje de cualidades grandiosas: en esta ocasión, se alude a la σοφία de Lisias.

Fedro responde irónicamente a la ironía socrática. Mientras uno se hace de rogar, consciente de que tiene en frente a un promotor y amante de discursos, el otro, incapaz de controlarse, reclama con insistencia que pronuncie un discurso. Con ello, deja en evidencia su deseo de escuchar. Al principio de la obra Sócrates decía estar deseoso de escuchar (ἐπιτεθύμηκα ἀκοῦσαι, 227d2-3); ahora, en cambio, los papeles se han invertido, como muestra la respuesta de Fedro, que emplea una metáfora del ámbito del combate: περὶ μὲν τούτου, ὦ φίλε, εἰς τὰς ὁμοίας λαβὰς ἐλήλυθας (236b9-c1). Le pide que hable conforme a su capacidad[327], evitando tener que reproducir la vulgaridad (φορτικὸν, 236c2) de los comediantes, que se intercambian

[325] Al lanzar esta hipótesis, parece que Fedro o bien no tiene en cuenta la alusión a Safo y Anacreonte, o bien no la considera seria. Se limita, pues, a atender las palabras más recientes de Sócrates.
[326] Este adjetivo comparativo, que indica la variación, colorido o sutiliza de una cosa, parece contradecir la crítica de 235a, en la que Sócrates tachaba el discurso de repetitivo. Por tanto, la cuestión plantea un problema: ¿el texto de Lisias expresa una sola cosa o varias? Lo relevante del asunto es que se enlaza perfectamente con la caracterización de la dialéctica de la segunda parte del diálogo, la cual tiene que ver con saber comprender la *unidad* y *múltiplicidad* (variedad) natural de las cosas.
[327] Esta petición guarda una clara simetría con lo que él mismo ofrece entre 228c6 y 228c9, cuando todavía no se ha hecho público que lleva consigo el texto de Lisias.

invectivas entre sí. Una vez más, se nos dan pistas que sirven para trazar una diferenciación neta entre Fedro y Sócrates. El primero, sofisticado y urbano, rechaza la vulgaridad de ciertas prácticas de la comedia; el segundo, en cambio, ajeno a las modas de los nuevos ilustrados, se sirve gustoso del mecanismo típicamente cómico que juega con los papeles del ἀλαζών y del εἴρων[328].

Fedro, respondiendo a la burla manifiesta de Sócrates, ahonda, más si cabe, en esta inversión de papeles, y para que no se demore más y acepte pronunciar el discurso, trae a colación de forma burlona un argumento empleado por Sócrates en 228a4-5 y 228c2 respectivamente: εἰ ἐγώ, ὦ Σώκρατες, Σωκράτην ἀγνοῶ, καὶ ἐμαυτοῦ ἐπιλέλησμαι y ἐπεθύμε μὲν λέγειν, ἐθρύπτετο δέ (236c4-6). Con este recurso, Fedro hace gala de cierta perspicacia y de una más o menos lograda capacidad mnemotécnica. No lo olvidemos, se supone que al principio del diálogo estaba dedicándose en la rememoración de un discurso. No obstante, si bien la inversión que se produce es palpable, debemos preguntarnos qué expresa. Por una parte, señalamos que Sócrates estaba jugando a mimetizarse con los rasgos de su interlocutor[329], para desvelar así su verdadero ἦθος. Por tanto, en ese desvelarse, no ha de extrañarnos que Fedro se presente con algunos de los rasgos que Sócrates ha caricaturizado. Pero por otra, cuando Fedro toma de forma autónoma el recurso de la ironía, como sucede aquí, el resultado es más complejo. Respecto a la cita de 236c4-6 que hemos traído a colación, nos surgen varios interrogantes: Fedro, que en buena medida parece no haber comprendido que quien tiene en frente está jugando con él a un juego de espejos, ¿en qué sentido puede conocer a Sócrates y sus intenciones? De manera análoga, incapaz como ha sido de reconocer que quien tiene en frente lo estaba imitando ¿hasta qué punto se conoce a sí mismo? Las dos preguntas, de hecho, pueden ser respondidas gracias a la segunda expresión socrática con la que ahora juega, a saber, ἐπεθύμε μὲν λέγειν, ἐθρύπτετο δέ (236c6). Si, como dijimos, Sócrates, al caracterizarse como un filólogo no estaba más que mimetizándose con su interlocutor, no parece que Fedro esté desenmascarando las intenciones socráticas, a diferencia de lo que pasaba en el pasaje 228a-c, pero con los papeles opuestos. Así pues, pese a la inversión, Fedro no sólo desconoce quién es Sócrates, sino que se desconoce a sí mismo. Del texto que leemos se desprende que el anhelo de Fedro por escuchar el discurso es mucho mayor que el de Sócrates por recitarlo. Las palabras de Fedro así lo evidencian en las líneas

---

328 En lo que llevamos de diálogo Sócrates ya se ha referido a la sabiduría de Lisias, a la de los desmitologizadores (*cf.* 229c), la de Safo, Anacreonte u otros hombres y mujeres antiguos (*cf.* 235b-d). Además, en 234d ha señalado que Fedro parecía entender mejor que él los argumentos de Lisias. Contrariamente, él se desmarca de esa sabiduría de los demás, subrayando incluso su nulidad o ignorancia, y argumentando que no tiene nada que decir de cosecha propia.

329 Según señala Nehamas (1999: pp. 330-331), la actitud de Sócrates fuera de los muros de la ciudad parece diversa a la acostumbrada: “Socrates seems to become almost a different person once he leaves Athens. [...] Socrates, who is the embodiment of reason in Athens, seems to lose his composure, if not his mind, the moment he leaves the city”. Seguramente, uno de los motivos es que Sócrates está jugando a ser un espejo de su interlocutor, el cual *está loco por los dicursos*.

que siguen, en las que se manifiesta dispuesto a emplear la violencia (βίαν[330], 236d2). En efecto, Fedro señala que se encuentran solos en un lugar apartado (ἐσμὲν δὲ μόνω ἐν ἐρημίᾳ, 236c8) y que él es más fuerte y joven (ἰσχυρότερος δ' ἐγὼ καὶ νεώτερος, 236d1), lanzando un ultimátum claro: μηδαμῶς πρὸς βίαν βουληθῇς μᾶλλον ἢ ἑκὼν λέγειν (236d2-3)[331].

Mientras su deseo por escuchar el discurso es cada vez más patente, Sócrates no se amedrenta y continúa dilatando la espera. Siguiendo el mecanismo típicamente cómico señalado, responde que, de pronunciar un discurso improvisando (αὐτοσχεδιάζων[332], 236d5) sobre estos temas, se mostraría ridículo (γελοῖος, 236d4), él que es un profano (ἰδιώτης, 236d5), frente a un buen autor (ἀγαθὸν ποιητὴν, 236d5).

Fedro, insistente, no ceja en su empeño y, habida cuenta de que la amenaza violenta no ha surtido efecto, trata de forzarlo mediante otro recurso. Fedro le pide que deje de hacerse de rogar (παῦσαι πρός με καλλωπιζόμενος, 236d6). Su petición descansa en la creencia de que Sócrates, igual que él al principio del diálogo, está ansioso por pronunciar el discurso. Fedro, ajeno al burlón juego camaleónico de su interlocutor, está convencido de que Sócrates es un φιλόλογος. Una vez más, vemos que Fedro no se conoce ni a sí mismo ni a la persona que tiene en frente, ajeno a que el rol adoptado por éste viene determinado por una estrategia mimética. Así, pues, para convencerlo, jura[333] que si no pronuncia su discurso nunca más le volverá a leer o mostrarle ningún otro λόγος de nadie. La situación resulta paradójica, en tanto que alguien que está como loco por escuchar un discurso está dando por hecho que el enamorado de los discursos es, de hecho, aquel que tiene en frente. Además, el tono[334]

---

330 Antes, el propio Sócrates ya había vaticinado que la ἐπιθυμία de Fedro en relación a los discursos es tan fuerte que podría llevarlo, incluso, a imponer su voluntad mediante el uso de la violencia (*cf.* 228c3). La inversión, por tanto, pese a producirse, no constituye un simple cambio de roles, sino que profundiza el desvelamiento del que está siendo objeto el carácter de Fedro. Por otra parte, adviértase que el presente pasaje puede guardar también cierta relación con el mito de Bóreas y Oritiya, en el que el rapto violento se lleva a cabo en un contexto erótico.

331 Es destacable como Fedro sigue haciendo gala de su erudición, trayendo esta vez a colación unas palabras de Píndaro (fr. 94 Bowra): ξύνες ὅ τοι λέγω (236d2). Además, favorece la supuesta inversión de papeles, a tenor de que el propio Sócrates citó en 227b9-10 a dicho poeta.

332 Se trata de un término muy relevante, sobre el que ya había teorizado, entre otros, Alcidamas. Éste sostenía que el arte para la improvisación era muy superior al arte de la escritura. Evitamos extendernos más en este asunto, pues lo retomaremos en la parte final del comentario. No obstante, conviene tener presente que con esta alusión, por una parte se enfatiza el hecho de que el texto de Lisias ha sido confeccionado con tiempo (κατὰ σχολήν, 228a1) y de manera meditada, mientras que él, se dispone a crear un discurso en el momento. De paso, esta alusión parece desmentir que, de hecho, el discurso provenga de Safo, Anacreonte u otra fuente antigua. Se trataba, pues, de un recurso mediante el que Sócrates subrayó reiteradamente que él no posee ningún saber propio.

333 El juramento (ὅρκος) parece extraño, venido de un personaje basado en alguien que históricamente estuvo condenado al exilio por parodiar los misterios. Además, durante el discurso hemos visto el carácter ilustrado de sus consideraciones y aficiones. El juramento, de hecho, refuerza su apariencia descreída, en tanto que lo refiere primero a la esfera divina, pero posteriormente al plátano junto al que se encuentran. Constituye, más bien, un juramento eufemístico, tal y como señala Gil (2009: p. 265, n. 31).

334 Sala (2007: p. 58) ha señalado bien el tono infantil que se desprender de la última de las amenazas: "il cumulo di negazione (ὄμνυμι γάρ σοι ... μηδέποτέ σοι ἕτερον λόγον μηδένα μηδενὸς μήτε ἐπιδείξειν

de su reiterada demanda lo dibujan como un muchacho caprichoso que no calla hasta que su interlocutor lo complace.

Sócrates, por su parte, da continuidad a la *mímesis*, aprovechando el juramento de aquel con quien conversa. Emplea un vocativo típico de la comedia μιαρέ (236c4) y señala que Fedro ha sabido encontrar (εὖ ἀνηῦρες, 236e4) la manera de forzarlo a hablar. El recurso a la violencia se ha manifestado baldío, pero, en cambio, el juramento le obliga a hacer cuanto ordene, pues él, dice, es un φιλόλογος y no podría soportar que Fedro nunca más le diese noticias sobre otros discursos. En 230d-e Sócrates dijo que Fedro había encontrado el remedio (ὁ φάρμακον ηὑρηκέναι, 230d6) para forzarlo a salir de la ciudad; en esta ocasión, manifiesta que ha encontrado la manera de obligarlo a hablar. En ambas ocasiones el φάρμακον no es otro que el λόγος. El juramento ha hecho que Sócrates manifieste la imposibilidad de rehuir pronunciar el discurso, pues hacerlo equivaldría a abstenerse (ἀπέχεσθαι, 236e8) de ulteriores festines (θοίνης, 236e8) discursivos que Fedro podría suministrarle. Por si cabía alguna duda sobre la ironía socrática, el θοίνης parece remitir directamente al εἱστία de 227b7, al que Fedro había asistido. Los discursos son un manjar, pero ¿para cuál de los dos personajes? ¿Para quién constituyen un φάρμακον los discursos? La trama muestra que, independientemente de lo que Sócrates diga, aquel que parece cegado por los discursos es, *de facto*, Fedro.

Ante la insistencia de Fedro y fingiendo haber sido forzado por la última de las amenazas, Sócrates acepta pronunciar un discurso *improvisado* cuya hipótesis es la establecida por éste. No obstante, lejos de dejar de lado el juego de disfraces que ha comenzado desde el inicio del encuentro, se reviste con un nuevo ornato. En esta ocasión, dice que pronunciará el discurso cubriéndose el rostro con un velo (ἐγκαλυψάμενος, 237a4), a fin de atravesar a la carrera el discurso y no trabarse (μὴ [...] διαπορῶμαι, 237a5) a causa de la vergüenza (ὑπ' αἰσχύνης, 237a5) que le produciría la visión de Fedro mientras lea.

La cuestión del velo socrático ha sido muy comentada y a través de soluciones diversas[335]. En numerosas ocasiones se ha argumentado que la vergüenza a la que se

---

μήτε ἐξαγγελεῖν) pronunciate tutte de seguito conferisce alla minacia il tono un po' infantile che charatterizza, anche altrove, diversi interventi di Fedro".

[335] A pesar de la abundancia de los comentarios sobre este pasaje, no se ha señalado que, tal vez, en él descanse una alusión al primer *Hipólito* de Eurípides, del que apenas conservamos unos pocos fragmentos y del que, debido a la escasez de noticias conservadas, tenemos un conocimiento muy limitado. El primer *Hipólito*, que después fue retocado y convertido en la versión que hoy conservamos, era conocido como Ἱππολυτος (κατα)καλυπτόμενος, es decir, *Hipólito velado* (*cf.* Julius Pollux 9. 50. 4-6; Scholia in Theocritum 2. 10. 3-4). Dicho subtítulo vendría impuesto con motivo de un argumento del drama: Fedra declararía su amor abiertamente a Hipólito, que, avergonzado, se cubriría el rostro con un velo. Esta posible intertextualidad entre el *Fedro* y el primer *Hipólito* no estaría fuera de lugar, a tenor de que el ἔρως constituye un elemento central de ambas. Así como Hipólito rechaza abiertamente los dones de Afrodita, el no-enamorado de Lisias y el Sócrates del primer discurso dicen dar la espalda al ἔρως. Por tanto, la alusión podría estar anticipando que la actitud que adoptará Sócrates en su primer discurso será la del puritano que no se permite ceder ante la llamada del amor, ya se represente éste bajo la figura de Afrodita, Fedra o del propio Fedro. Obsérvese que, como en el *Hipólito*, el rechazo absoluto del ἔρως constituye una

alude, vendría producida por la impiedad del contenido discursivo. En efecto, en 242c3 Sócrates tacha de impío el discurso. No obstante, más adelante defenderemos que dicha crítica no es sincera, sino un recurso socrático para tratar de instruir y medir las reacciones de Fedro. Por otro lado, también se ha argumentado que Sócrates atribuye el discurso a personalidades diversas a través del diálogo: primero, a unas sabias personas de antaño y más tarde, al propio Fedro. Así, cubrirse podría sugerir que, de hecho, el discurso no es propio[336]. La explicación resulta sugerente en cierto sentido. No obstante, juzgamos que las aclaraciones más acertadas son las que, fijándose en el hilo dramático, han visto en este artificio un recurso burlesco situado en un plano erótico[337]. Inmediatamente después de que Fedro leyese el Ἐρωτικός, Sócrates, menospreciando el texto, afirma en 234e que la visión de Fedro, que se mostraba luminoso durante la lectura, le ha causado una gran impresión, hasta el punto de sacarlo fuera de sí y contagiarle el éxtasis. Con ello, por una parte, subrayaba la pasión y fruición con la que Fedro consume los discursos, y, por otra, sugiere que, tratándose de un discurso erótico, Fedro es un receptor idóneo, debido a su brillante apariencia y a la capacidad para impresionar a quienes lo miran; es decir, se nos dibuja a un Fedro físicamente

falta; así, pues, si no se quiere padecer el castigo, conviene realizar una expiación, a saber, la palinodia. Adviértase, además, que la alusión, de existir, ahondaría en la mascarada frente a la que nos sitúa Platón: ¿Quién es la Fedra del *Fedro*? Por una parte, Lisias nos presenta el argumento de alguien que se define como un no-enamorado, pero que, no obstante, desea a un muchacho; por otra, Fedro es, de manera velada o implícita, un enamorado de los discursos, cautivado por la frialdad desencarnada del discurso que trae consigo; en tercer lugar, Sócrates está jugando a tomar el papel de enamorado respecto a su interlocutor. Ahora bien, en tanto que previamente ha dado por buena la hipótesis del Ἐρωτικός y que decide atribuir la autoría de su mensaje a una fuente externa, si bien alude directamente a Safo y a Anacreonte, esta posible alusión le serviría a Sócrates para ampliar la gama de sus disfraces y hablar bajo la máscara o el velo de Hipólito. No obstante, si atendiésemos la cuestión desde otra perspectiva, podríamos pensar que, igual que Hipólito se cubre frente a la desvergüenza de una enamorada, Sócrates estaría denunciando la condición de enamorado de Fedro mediante esta alusión a la tragedia; es decir, Sócrates estaría dándole continuidad al juego de desenmascaramiento que emplea en el prólogo como estrategia dialogal. Por último, conviene anotar que la referencia a la obra de Eurípides podría sugerir un posible juego paronomásico entre Φαῖδρος y Φαίδρα.

[336] Griswold (1986: p. 55) sugiere que mediante este acto Sócrates no solamente relaciona el discurso con una fuente misteriosa y que no es visible, sino que, además, evidencia que, a diferencia de lo que pasó anteriormente, él, teniendo tapados los ojos, no puede leer un texto. Así, se subrayaría un distanciamiento neto respecto a la fuente y origen del discurso leído por Fedro.

[337] Ciertamente, las líneas señaladas no agotan la plenitud de opciones sugeridas; nos hemos limitado a recoger las posibilidades más verosímiles y pertinentes. Así pues, dejamos de lado algunas interpretaciones que parecen en exceso rebuscadas y obtenidas mediante argumentos psicológicos que requieren ser fundados con mejores pilares. Entre otros, dejamos sin comentar el trabajo de Bossi (2011), que sostiene que Sócrates "se cubre para protegerse a sí mismo de la influencia de Fedro, i.e. para poder decir sin reticencias lo que Fedro no quiere escuchar" (p. 431). Como a continuación veremos, no parece que Fedro esté interesado en elaborar una defensa a ultranza de Lisias, sino que, sobre todo, pretende favorecer un ἀγών en el que proliferen nuevos discursos. Así, pues, si no erramos, no hay nada que Fedro *no quiera escuchar*, sino que está dispuesto a atender a cualquier λόγος, con tal de que entre en confrontación, ya sea formal, de contenido o total, con el texto de Lisias. Por otro lado, pretender que Sócrates requiera taparse los ojos para no ser influenciado por la belleza de Fedro supone adoptar una postura que choca con la caracterización que el propio diálogo y el *Corpus* ofrece de Sócrates (recuerdese especialmente la intervención de Alcibíades en el *Banquete*).

atractivo[338]. Pues bien, en una situación típicamente erótica, no resulta extraño que el enamorado se azore ante la mirada fija y atenta de su amado. En ese sentido, podríamos asociar la vergüenza a la que se refiere Sócrates con un nuevo disfraz con el que engalanarse: Sócrates, mientras pronuncie el discurso, va a hacer de enamorado de Fedro. De hecho, la interpretación no resulta arriesgada, en tanto que simplemente supone que Sócrates adquiera el rol del emisor ficticio del discurso que se dispone a pronunciar. En efecto, si avanzamos unas pocas líneas, entre 237b2 y 237b6, Sócrates lo presenta, diciéndonos que lo pronunció un enamorado que fingía no serlo, es decir, un enamorado encubierto. A su vez, el receptor es un muchacho de gran belleza. En apartados anteriores, señalamos que el no-enamorado era en realidad un enamorado que mediante el control de sí fingía no serlo. Análogamente, Sócrates, amante del arte de disfrazarse, en su anuncio de que leerá el discurso con el rostro velado, está adoptando de manera anticipada el rol del enamorado encubierto del emisor ficticio del primer discurso socrático, y, de paso, denuncia el disfraz con el que se reviste el no-enamorado de Lisias. En ese sentido, Sócrates, en tanto que enamorado, argumentaría cubrirse para no trabarse por la vergüenza que le produciría la penetrante mirada de su amado; en efecto, la vergüenza podría delatar su pasión. Además velar su rostro estaría en plena sintonía con la estrategia del enamorado encubierto, que camufla su pasión, y con la del no-enamorado, que camufla y niega su condición[339].

---

[338] Contrasta, pues, una vez más, con Sócrates, que según se nos dice en el *Banquete*, entre otros diálogos, tenía apariencia de sileno.

[339] Según estamos defendiendo, para comprender correctamente el diálogo es necesario tener en cuenta quién es Fedro y los guiños burlescos que Sócrates le hace. En ese sentido, resulta sugerente la nota de Velardi, que sugiere otro posible motivo para que Sócrates se vele el rostro. Reproducimos todas sus reflexiones a este respecto, aunque como se advierte contrastándola con nuestra interpretación, la que nos parece más relevante es la que atañe a la cuestión del culto de los misterios; otras, en cambio, y especialmente la última que señala, nos parece que no recogen el verdadero motivo de este juego de velos. Velardi (2006 pp. 146-147, n. 80): "Per l'immagine di Socrate a capo coperto, Platone potrebbe aver tratto spunto dalla cerimonia dell'iniziazione ai misteri eleusini [...], durante la quale l'iniziando, a capo velato e con i piedi nudi [...]. La motivazione del gesto, che si inserisce bene nello sviluppo tematico del dialogo, è chiarita da Socrate stesso. La vergogna che egli dichiara di provare è coerente con la reticenza a misurarsi con Lisia, che ha insistentemente manifestato finora. Inoltre, tirare sul capo l'*himátion*, il lungo pezzo di stoffa che si indossava direttamente sulla pelle, ne accorcia la lunghezza sulle gambe, riducendo l'impaccio durante la corsa. Il gesto, se confrontatano con la decisione opposta di pronunciare il secondo discorso a capo coperto (243b6-7), assume tuttavia anche un altro, più profondo, significato. Evitando di guardarsi negli occhi con Fedro, Socrate sembra voler impedire che il giovane, ascoltandolo, cada in stato di possessione, come è successo a lui (234d2-3). Al contrario, l'atto di scoprirse il capo, e quindi di parlare guardandose negli occhi con l'interlocutore, implicherà la precisa volontà di stabilire questo tipo di rapporto [...], mentre ora si vuole impedire che ciò accada, per evitare che Fedro prenda sul serio una tesi che Socrate si vedrà poi costretto a ricusare, in quanto falsa e blasfema". La cita es relevante pues vemos que numerosos elementos relacionados con los misterios de Eleusis son introducidos en la acción dramática del Fedro. El camino con los pies descalzos, entonar el primer discurso con el rostro velado como un μύστης y el segundo sin el velo, en condición de ἐπόπτης, son empleados en un diálogo en el que el deuteragonista fue históricamente alguien condenado por parodiar los misterios. Si no erramos, Platón no tiene ninguna voluntad de caracterizar su filosofía como una iniciación mística, sino que semejante alusión y la posterior caracterización de la filosofía vinculada con una forma de locura divina, están motivadas por la estrategia provocativa que Sócrates emplea con su interlocutor y mediante la que pretende *reconducir* su carácter.

Al leer el pasaje también debemos tener en cuenta que Sócrates se camufla de manera similar a como Fedro escondió el texto de Lisias al inicio de la obra. El aquella ocasión la fuente escrita trataba de ser disimulada y, en ésta, mediante una alusión incierta, se esconde la autoría del nuevo discurso. Además, al cubrirse, Sócrates evidencia que su λόγος no será leído, a diferencia de lo que sucedió anteriormente. Las alusiones cruzadas entre el pasaje inicial y el presente interludio son numerosas, y si bien la trama se reviste de un tono irónico, la cuestión planteada merece total seriedad. En ella se juega la posibilidad de comprender el contexto y el problema que se discute.

Fedro, por su parte, al λέγε δή de 237a1 añade un λέγε μόνον, τὰ δ' ἄλλα ὅπως βούλει ποίει (237a6). Está ansioso por escuchar el discurso y le es igual la parafernalia con la que Sócrates revista su *declamatio*, con tal de que la ejecute. Una vez más, su impaciencia delata quién es realmente el *loco* por los discursos.

Sócrates se dispone entonces a entonar el discurso, pero el del velo no es el último artificio con el que lo reviste. En 235c dijo tener el pecho repleto de razones superiores a las aducidas por el Ἐρωτικός, pero que provenían de una fuente ajena; en 235d, dando continuidad a esta idea, habla de su estado mediante el símil del ἀγγεῖον. Entre 237a7 y 237b1 Sócrates comienza su λόγος mediante la invocación a la musa, que constituye un recurso para señalar la procedencia externa del mito (μύθου, 237a9) que Fedro le fuerza a entonar. Es decir, así como Fedro iba a declamar en un inicio un discurso que no era original, ahora Sócrates simula[340], mediante el recurso al ἐνθουσιασμός, pronunciar otro cuya fuente tampoco es de cosecha propia. Aludir al ἐνθουσιασμός constituía un recurso poético muy común[341] para la poesía arcaica[342] y, mediante esta referencia, se pone en juego el problema de la fuente y fundamentación del conocimiento: ¿en qué se fundamenta un conocimiento que viene de una fuente externa? La secuencia discursiva, por tanto, pone en paralelo la μίμησις rememorativa de Fedro y la inspiración poética que, seguramente, en la época clásica constituía ya un mero recurso estilístico: un τόπος que se repetía entre aedos y rapsodas. ¿Acaso no hay cierta continuidad entre la técnica *entusiástica* del poeta arcaico y la rememorativa del lector de discursos escritos?

Además, Sócrates señala con claridad que a Fedro el discurso de Lisias le ha parecido (δοκῶν, 237b1) σοφός (237b1) y que su invocación tiene el objetivo de producir otro que todavía se lo parezca (δόξῃ, 237b1) más. Con ello, se está aludiendo directamente a la capacidad de Fedro para producir opiniones (δοκεῖν). Fedro señaló que el discurso le había parecido sutil y exhaustivo, mientras que Sócrates lo tachó,

---

340 El propio Aristóteles (*Rhetorica* III, 1408b.18-20) juzga este recurso a la inspiración irónico.

341 El recurso a la inspiración de la musa es muy habitual en la poesía griega arcaica, ya sea épica o lírica. Citamos algunos ejemplos paradigmáticos, si bien, la lista podría alargarse sobremanera: Homero, *Ilíada*, II 480-492; Hesíodo, *Teogonía*, 104-115; Alcmán, fr. 27; etc. Parece que en época clásica, en cambio, la alusión a la musa respondería más a un giro estilístico que a una justificación real.

342 Precisamente, el propio inicio del período alerta del artificio que se está introduciendo, en la medida que el ἄγετε δή (237a1) con el que arranca es la fórmula introductoria típica del ditirambo (*cf*. de Vries 1969: p. 82).

primero, de repetitivo y, luego, de falto de inspiración para decir más cosas. No obstante, de momento, el tema o hipótesis se ha señalado como válido y todavía no hay un criterio claro que muestre cómo debe criticarse un discurso. En ese sentido, ¿qué elementos deben suscitar que el discurso que se está anunciando le parezca a Fedro más sabio que el anterior? Como veremos, la cuestión se vuelve más compleja, si cabe, cuando tras recibir el aplauso de Fedro en relación a su primer discurso, Sócrates lo juzga equivocado y produce un segundo que, de nuevo, consigue crear en Fedro la sensación de ser superior. Llegado ese punto, a saber, el final del segundo discurso socrático, deberemos preguntarnos qué hace que un discurso se manifieste mejor que otro.

### II. 4. 3. Recapitulación (234c6-237b1): una pregunta sin respuesta

El interludio le restituye a Fedro un papel activo en el diálogo, al dejar atrás la pasividad de la lectura. Precisamente, el pasaje se inicia con la pregunta que Fedro introduce acerca del discurso del logógrafo. Sea como fuere, la cuestión no es respondida de una manera que podamos considerar ἱκανός. Sócrates no le reconoce demasiado valor al texto y lo juzga repetitivo, parcial y obra de un esfuerzo pueril. Fedro, en cambio, insiste en su exhaustividad. Pero esta tensión entre el juicio de uno y otro no se aborda de manera directa. ¿Qué hace que un discurso sea o no sea bueno? En el texto, de momento, no encontramos las razones por las cuales el veredicto del filósofo sea más digno de atención que el de su interlocutor. La tensión que se ha creado entre ambas posturas no se resuelve, sino que se deja a un lado, al anunciar Sócrates que es posible elaborar un discurso que diga más y mejores cosas.

El *impasse* creado ante la discrepancia en los juicios no ha sido solventado y Fedro no muestra ningún interés por elucidar el motivo de esta disparidad en la crítica. La aporía no detiene la trama, pues el anuncio de un nuevo λόγος colma plenamente su interés y el diálogo toma un nuevo rumbo. El τί σοι φαίνεται ὁ λόγος; (234c6) queda en un segundo plano, como si no resultase importante, con tal de que Sócrates sea capaz de contraponerle un discurso superior. Todo el esfuerzo de Fedro por hacer que la situación avance va dirigido a este propósito: está suscitando un certamen (ἀγών), i. e. una contraposición efectiva de dos discursos.

A tenor de que la pregunta con la que se inicia el interludio queda aparcada y el núcleo de la discusión no gira en torno a una crítica textual, sino a la promoción de un discurso, las críticas y la ironía de Sócrates no tienen el objetivo directo de mostrar la valía o el defecto del Ἐρωτικός, sino la propia actitud de Fedro respecto a éste. El de Mirrinunte ha traído un texto que no es suyo y Sócrates, de manera similar pero más enigmática, dice que pronunciará un discurso superior y que no ha sido elaborado por él mismo. Además, el recurso a la inspiración sirve para sugerir que el problema al que nos enfrentamos es, sobre todo, de carácter epistemológico. ¿Qué significa que un personaje que dice no saber nada de cosecha propia sea capaz de pronunciar un discurso superior al anterior? ¿Qué es aquello que permite que Sócrates juzgue

superior el discurso de ciertas personas de otra época, en comparación con el texto de Lisias? En el interludio no encontraremos la respuesta y conviene no perder de vista la cuestión. Independientemente de la modestia con la que se caracterice a sí mismo, Sócrates está juzgando dos discursos, el que escuchó alguna vez, hace tiempo, y el de Lisias. Por tanto, su posición no es tan precaria como presume, aunque, eso sí, de momento, no dice nada sobre el criterio que le permite sostener dicho juicio.

El recurso a la inspiración de Sócrates denuncia la relación que Fedro guarda con los discursos: éstos le vienen de fuera. En el diálogo, por tanto, tenemos alusiones a dos actos memorísticos: por un lado tenemos a Fedro, tratando de memorizar un texto escrito, y por otro a Sócrates, que afirma recordar un discurso erótico de fuente incierta. No obstante, ¿qué encontramos detrás de esta actividad memorística? ¿La rememoración de uno y otro resulta análoga? ¿Cómo se incorporan los mensajes memorizados en la interioridad de cada uno de sus receptores? ¿Es superada su exterioridad y se integran plenamente en tanto que saberes propios? ¿Constituyen, pues, un saber verdadero? ¿Hacen más sabios a quien los memoriza? En la medida en que avancemos en el diálogo deberemos responder a estas cuestiones. De la misma manera, en lo sucesivo tendremos que preguntarnos si la gran erudición de Fedro lo dota de herramientas para juzgar un discurso en sí mismo. De momento, en el interludio no las encontramos, como tampoco hallamos la preocupación por saber qué criterio permite discriminar los discursos.

Mirado desde otro ángulo, este interludio, en el fondo, está abordando de manera directa el problema de la dicotomía pasivo/activo[343] en el marco cognoscitivo. Dijimos que Fedro retoma un papel activo en el interludio, pero ¿hasta qué punto es real este transcurso? ¿Fedro ha aprendido algo en su lectura pasiva? ¿Ha mantenido cierta disposición activa en la lectura, por ejemplo, la capacidad crítica? Sócrates, por su parte, dice ser una vasija vacía, capaz de retener y ofrecer un agua que viene de allende; con ello, y obviando la ironía mimética del recurso, adopta un rol eminentemente pasivo y solamente el juicio mediante el cual juzga un discurso mejor que el otro refleja su resistencia activa. Sin embargo, no se nos dice nada sobre el

---

[343] Svenbro (1988), en el capítulo décimo de su obra defiende que la pederastia fue uno de los modelos que usaron los griegos para pensar la escritura y la lectura. Así, pone en paralelo la dicotomía pasivo/activo del lector y el escritor con la del amante y el amado. Establece un paralelismo fuerte e incluso cita inscripciones e iconografías antiguas para atestiguar que el papel activo del escritor ya se relacionaba con la figura del amante y la pasividad del lector, en cambio, con la del amado: "écrire, c'est se comporter en éraste; lire, c'est se comporter en éromène. Écrire, c'est être dominant, actif, victorieux—à condition de trouver un lecteur prêt à céder. Lire, si l'on se décide à le faire (car le lecteur—s'il n'est pas de condition servile- est évidentement libre de refuser de lire), c'est se somettre à la trace écrite du scripteur, c'est être dominé, c'est occuper la position du vaincu. C'est se soumettre à cet éraste métaphorique qu'est le scripteur. S'il est honorable d'écrire, il n'est pas sûr que la lecture, elle, soit sans problèmes, étant vécue comme une servitude et comme une « passivité » (...). Lire, c'est prêter son corps à un scripteur peut-être inconnu, pour faire résonner paroles « étrangères », « d'autrui », *allótrioi*" (pp. 212-213). El paralelismo del que habla Svenbro tiene en el presente diálogo un ejemplo especialmente rico, en tanto que Fedro es por una parte el amado ficticio al que tratan de persuadir mediante sus λόγοι Lisias y Sócrates, pero también el lector y el auditor de los mismos.

fundamento de su juicio. De esta manera, se problematiza la relación que guarda Sócrates con su conocimiento y con esas sabias personas de antaño, así como la relación que mantiene el *amateur* Fedro con el profesional Lisias y su texto. Hasta el momento, el diálogo nos muestra una relación asimétrica en la transmisión del conocimiento: Sócrates y Fedro se describen como dos ἰδιῶται, frente a los sabios Lisias, Safo, Anacreonte y compañía. En lo sucesivo tendremos que preguntarnos si esta asimetría, así como la dicotomía agente/paciente se mantienen en los diferentes modos en los que los personajes se relacionan con el λόγος. Precisamente, la gran polifonía discursiva del diálogo nos permite ver diferentes registros y actitudes respecto a discursos diversos.

En tanto que todos nos relacionamos con el λόγος y éste muchas veces proviene de una fuente externa, es imposible negar nuestra relación pasiva con el mismo: los discursos, los oímos y los leemos. No obstante, ¿cuál es el límite de esa pasividad? ¿Qué tipo de resistencia activa le contraponemos y en qué grado? Por otra parte, ¿qué sucede cuando hablamos? ¿Lo hacemos por voz propia o nos limitamos a repetir lo escuchado/leído, sin preguntarnos por el fundamento de lo recibido? En tanto que receptores del lenguaje, conviene conformarnos un criterio, si es que no queremos ser manejados por la mera capacidad persuasiva de los discursos. Debemos conservar un reducto activo, un lugar desde el que juzgar aquello que se recibe. Volviendo al diálogo, podríamos preguntarnos: ¿qué criterios emplea Fedro para calificar el texto como ὑπερφυής y exhaustivo? Por lo que se deduce de sus palabras y la dirección que toma la trama, no le interesa indagar sobre aquello que permite juzgar un discurso. Más bien, se preocupa por fomentarlos de la manera más fecunda posible. Subyacente, pues, a su *modus vivendi*, encontramos una actitud indiscriminada frente a los discursos. Fedro no pasa su tiempo juzgándolos, sino fomentando y memorizándolos, según le hayan causado una mejor o peor impresión. La actividad socrática, que también guarda relación con los discursos, difiere sustantivamente respecto a la de su interlocutor. De momento, en el interludio, Sócrates juega de forma directa con el deseo de Fedro, tratando de hacer visible que lo que determina su conducta es el afán por la proliferación discursiva. Fedro quiere escuchar otro discurso que se contraponga al de Lisias, mientras que Sócrates se hace de rogar y juega con su paciencia, obligándolo a emplear todos sus recursos para conseguir aquello por lo que suspira.

La pregunta inicial, por tanto, de momento no encuentra respuesta y no hay un posicionamiento crítico: el Ἐρωτικός no es juzgado. El hecho de considerar válido el supuesto o la hipótesis del discurso lisiaco refleja perfectamente una ausencia de criterio en la recepción por parte de Fedro y Sócrates. No obstante, conviene ser cautos, pues, como le es propio a la figura de un εἴρων, Sócrates no muestra todo lo que sabe desde el principio y de una vez por todas, sino gradualmente. Así pues, siguiendo estos derroteros, el diálogo se prolonga mediante una ἐπίδειξις discursiva, dándole la espalda a la posibilidad abierta por la pregunta de Fedro y que podría haber conducido a una crítica objetiva del texto y a una actividad crítico-reflexiva.

En el interludio, por tanto, Platón sigue caracterizando a los personajes y la relación particular que cada uno de ellos guarda con el λόγος. A continuación, pasaremos a analizar el primer discurso de Sócrates, que es proferido a petición de un insistente Fedro y que entra en pugna directa, aunque compartiendo hipótesis, con el anterior.

## II. 5. Primer discurso de Sócrates

### II. 5. 1. Sócrates presenta el contexto dramático de su primer discurso (237b2-6): un juego de velos

El primer discurso socrático comienza en 237a7 con el recurso a la invocación de las musas. Las escasas líneas mediante las que Sócrates contextualiza y explica la situación en la que se profiere el discurso resultan muy significativas. El diálogo está cargado de elementos que sirven para disimular objetos e intenciones. En esta ocasión, Sócrates, que se ha cubierto el rostro, elabora una breve *narratio* en la que desvela el deseo más íntimo y las verdaderas intenciones del supuesto emisor: éste habla para un μειρακίσκος *μάλα* καλός del que está enamorado. No obstante, Sócrates advierte que el emisor es αἱμύλος y que sigue la estrategia de persuadir (ἐπεπείκει, 237b4) al muchacho de que no está enamorado. Siguiendo esta táctica y aprovechando una ocasión en la que el joven le inquiere (αἰτῶν, 237b5) sobre el amor, le persuade (ἔπειθεν, 237b5), mediante el discurso que Sócrates reproduce a continuación, de que se debe otorgar el favor al no-enamorado antes que al enamorado.

Por tanto, Platón nos dibuja un hombre velado (i. e. Sócrates) que nos desvela las intenciones de un enamorado velado (i. e. el emisor ficticio del discurso). De sobra es conocida la tendencia que tiene el Sócrates platónico de desenmascarar la falsa apariencia de los hombres más reputados de la ciudad. Con una estrategia similar e independientemente de que no se trate de un personaje eminente, en el análisis de la escena inicial vimos cómo descubre la personalidad y las verdaderas intenciones de Fedro. No obstante, ¿a quién está denunciando esta vez mediante el retorcido juego de velos? Si ponemos en paralelo la situación descrita por Sócrates y la del discurso de Lisias, en seguida comprenderemos que la alusión es incuestionable. En el texto del logógrafo, el emisor se describe como un no-enamorado y mediante los verbos ἐπίστασαι (230e6) y ἀκήκοας (230e7) subraya que la situación es clara y su petición transparente. No obstante, si bien el no-enamorado se presenta a sí mismo como franco y diáfano, a tenor de que reclama sus favores al joven, resulta innegable que, de hecho, se trata de un ἐραστής encubierto. Así, pues, su presentación y el desarrollo de sus argumentos no son más que un velo, es decir, una apariencia persuasiva, mediante la que diferenciarse del resto de enamorados para, tras haber maquillado su afán más profundo y convencido al muchacho, ver colmados sus deseos. Pues bien, ¿acaso no descubren las palabras de Sócrates en 237b2-6 la misma situación que el orador del

Ἐρωτικός lisiaco encubre? Sin duda[344]. Lo que Fedro juzgaba como sutil (*cf.* 227c) ahora es descrito por Sócrates como artero (αἱμύλος, 234b4). Sócrates está denunciando la astucia mediante la que el logógrafo crea apariencias/discursos falaces para conseguir aquello que él mismo o sus clientes desean[345]. Además, no sólo denuncia al orador, sino que expresa nítidamente su modo de proceder, que no es otro que la persuasión (πειθώ) mediante el engaño; en esta breve introducción, Sócrates emplea dos derivados del verbo πείθειν: ἐπεπείκει (237b4) y ἔπειθεν (237b5). Así, no solamente juega a desenmascarar mediante el mimetismo la verdadera naturaleza del discurso precedente, sino que sugiere que Fedro, que en la nueva ficción que Sócrates se dispone a recrear toma el rol del μειρακίσκος deseado, ha sido persuadido por la estratagema lisiaca. El ataque, pues, es doble.

Un Sócrates con el rostro cubierto[346] descubre la verdadera naturaleza de un orador cuyo rostro estaba al descubierto, pero cuyo discurso constituía, precisamente, una artera cobertura. Además, introduce los suficientes elementos como para que Fedro, si es ágil, pueda comprender que se le acusa de haber sido persuadido y de no ser capaz de ver la verdadera naturaleza (o dicho de otro modo, el verdadero rostro) de aquel que tiene en frente. No obstante, ¿es Fedro lo suficientemente lúcido como para comprender qué le está sugiriendo Sócrates? ¿Es capaz de comprender qué cubre y qué descubre el velo de su interlocutor? ¿Es lo bastante perspicaz como para reconocer que se le está acusando de haber sido persuadido por el recurso discursivo de un logógrafo ladino? De entrada, solamente podemos señalar que no ha sido lo suficientemente hábil como para descubrir la verdadera naturaleza del Ἐρωτικός y que, además, ha sido mordido por su veneno, es decir, ha sido persuadido. A continuación, Sócrates pronuncia su primer discurso y no tenemos ocasión de saber, al menos por el momento, qué reacción suscita en Fedro esta paradójica presentación. No obstante, el pasaje sí que nos permite constatar la presencia de otro velo socrático: en 234d y ss.

---

344 Así lo entiende también Velardi (2006: p. 29): "Nell'esordio si coglie tuttavia anche il sottile intento di smascherare l'avversario e di ribaltare la sua posizione: Lisia dichiara di non essere innamorato di te, sembra voler dire Socrate a Fedro, ma in realtà finge, il suo discorso è falso nella premessa". Svenbro (1988: p. 224) apunta en la misma dirección al afirmar que "Socrate suggere ici que la thèse défendue par Lysias dans son discours à lui n'est rien d'autre que la ruse d'un éraste –amoureux—qui veut conquérir un éromène particulièrement courtisé".

345 Nos parece excesivamente simplista la posición de Sinaiko (1965: p. 31) cuando dice que "Socrates begins his speech by establishing a fictional dramatic setting within which it makes sense to defend the otherwise absurd thesis of Lysias' speech. [...] Thus dramatic setting serves also to dissociate Socrates from the argument advanced in the speech so that he cannot be accused, as can Lysias, of personally advocating a morally disgraceful thesis". De entrada, no parece que haya motivos para tildar el discurso del logógrafo como absurdo, en tanto que lo que pretende no resulta enigmático, ni inusual, sino el resultado de una estrategia encubierta. Precisamente, esta contextualización que descubre lo que permanecía oculto para Fedro, en su revelación no se limita a servir de elemento diferenciador de las hipótesis de ambos discursos, sino que juega a movilizar elementos diferenciadores y miméticos, obligando a Fedro, y de paso al lector, a adoptar una postura atenta que sea capaz de distinguir aquello que siendo aparentemente semejante, no lo es *de facto*.

346 La atribución del discurso a Safo y Anacreonte también constituye otro velo con el que Sócrates disfraza su conocimiento, a la manera de un εἴρων. Dice Trabattoni (1995: p. 160) a este respecto: "Socrate infatti nasconde la sapienza di cui ha fatto mostra dietro nomi autorevoli di poeti come Saffo e Anacreonte".

Sócrates declaró que no le había prestado gran atención al propio discurso, sino que se centró en el semblante de Fedro, que se manifestaba radiante a causa del discurso. Ahora bien, el primer discurso de Sócrates, en el que se desvela la verdadera naturaleza del Ἐρωτικός, evidencia que aquellas palabras eran, de hecho, irónicas. Además, se constata lo mismo que quiso subrayarse en aquel pasaje, a saber, que el rostro fascinado de Fedro evidenciaba vívidamente que el discurso de Lisias había conseguido engañar y seducirlo, mediante la persuasión. Fedro no sólo ha sido incapaz de desenmascarar la naturaleza del discurso que portaba consigo, sino que ha sido incapaz de camuflar el efecto y la fascinación que sobre él ha causado, es decir, ha sido incapaz de velar la pasión que le ha provocado. Se muestra, pues, vulnerable ante Lisias y Sócrates, quienes de momento, han sabido enredarlo en su juego de máscaras.

### II. 5. 2. Comienza el desarrollo del primer λόγος socrático (237b7-238c4): se define el ἔρως

Si bien el ἦν οὕτω δὴ (237b2) concuerda con la estructura introductoria típica de un mito (*cf.* 237a9), el posterior desarrollo del discurso no parece ajustarse a tal género[347]. Sócrates dice que para aquellos que se disponen a deliberar correctamente sobre cualquier cosa hay un único principio (περὶ παντός [...] μία ἀρχὴ τοῖς μέλλουσι καλῶς βουλεύσεσθαι, 237b7-c1), a saber, conocer (εἰδέναι, 237c1) aquello sobre lo que versa la deliberación (βουλή, 237c1). Como se puede derivar del δεῖ (237c1), nos encontramos ante un imperativo y el precio de no acatarlo es errar (ἁμαρτάνειν, 237c2) completa y forzosamente (ἀνάγκη, 237c2). El contexto en el que se profiere el discurso, así como la breve introducción que sirve para fijar el tema y la situación discursiva, no ponen en riesgo que el relato pueda interpretarse como ficticio o mítico. En cualquier caso, adoptar esta perspectiva constituye una estrategia que le sirve a Sócrates para contraponerlo directamente al de Lisias, haciendo explícitos algunos elementos que en el Ἐρωτικός permanecían implícitos. El texto de aquél, como es normal en un discurso que tiene por objeto persuadir, no comienza ofreciendo una definición, sino que arranca directamente con los argumentos que deben de provocar en el receptor el efecto retórico deseado[348]. En el de Sócrates, en cambio, no solamente se advierte la necesidad de dar una definición sobre el tema planteado, sino que se insiste reiteradamente[349] en que el receptor está en una situación en la que debe tomar una decisión práctica, es decir, debe deliberar (βουλεύσεσθαι). En el discurso de Lisias, en cambio, si bien encontramos tres derivados del verbo βουλεύειν (βουλεύσαιντο, 231a5; βουλεύονται, 231d6; βουλευομένοις, 234b5), todos aluden o bien a los no-

[347] En su libro dedicado a analizar el uso y la función del mito en el *Fedro*, Werner (2012: p. 70) no considera que los dos primeros discursos del diálogo sean míticos, sino retóricos. En cambio, el tercer discurso, conocido como la palinodia, sí que lo considera mítico.

[348] Adviértase que frente al inicio *ex abrupto* del texto lisiaco, el λόγος que le sucede cuenta con una invocación a las musas y una contextualización dramática.

[349] No en vano, en una sola línea (237c1) nos encontramos con el verbo βουλεύσεσθαι y el sustantivo βουλή.

enamorados o bien a los enamorados. Es decir, se habla de la decisión, pero en ningún caso se manifiesta a las claras que el receptor se encuentra en una encrucijada en la que debe llevar a cabo una decisión práctica, decantándose por una u otra opción; la cuestión, simplemente, se sobreentiende. Por tanto, la nueva estrategia discursiva permite explicitar algunas cuestiones del texto escrito, así como señalar sin ambages cuál es la situación en la que se halla el receptor, que en este caso y de manera ficticia[350] es Fedro.

En un primer momento, la táctica consiste en señalar que el conocimiento de la realidad es necesario para poder pensar y actuar correctamente: si no se conoce la realidad sobre la que se debe deliberar, se errará (237c1-2). Y añade: τοὺς δὲ πολλοὺς λέληθεν ὅτι οὐκ ἴσασι τὴν οὐσίαν ἑκάστου (237c2-3). La mayoría de la gente decide mal, ya que ignora su desconocimiento respecto a las cosas sobre las que trata. En consecuencia, parece que Sócrates debería evitar el error mediante una definición verdadera de la cosa tratada, es decir, mediante un χωρισμός que constituya ἐπιστήμη. No obstante, después de señalar la necesidad de conocer la οὐσία de lo tratado, Sócrates, que no acostumbra a dar lecciones dogmáticas sobre qué son las cosas, propone, antes de comenzar con los argumentos, llegar a un acuerdo (ὁμολογία) sobre la definición del ἔρως. El razonamiento insiste en la necesidad de encontrar un acuerdo, mediante tres términos que comparten étimo: διομολογοῦνται (237c3), ὁμολογοῦσιν (237c5) y ὁμολογίᾳ (237d1). Sócrates dice que, al no conocer la realidad, muchas veces no se establece un acuerdo desde el principio de la investigación (ἐν ἀρχῇ τῆς σκέψεως, 237c4) y, así, no se consigue avanzar hacia acuerdos ulteriores. Sócrates, a fin de no incurrir en el mismo error de aquellos que critica, propone alcanzar una ὁμολογία inicial sobre qué es (οἷόν τ' ἔστι, 237c8) el ἔρως y qué potencia tiene (ἣν ἔχει δύναμιν237c8), para poder progresar a continuación hacia un juicio práctico compartido al respecto de si es más ventajoso conceder el favor al enamorado o al no-enamorado.

La sucesión no parece consecuente: primero, se nos alerta de la necesidad de conocer la οὐσία de una cosa para poder efectuar una deliberación correcta; después, se concluye que se partirá de una ὁμολογία inicial sobre la definición de una cosa. Sinaiko ha apreciado esta cuestión de manera formidable: “In this short introductory statement on the need for definition the speaker seems to have blurred two distinct conceptions of the nature and purpose of a definition. He begins by referring to the ignorance of most people concerning the matter about which they wish to deliberate. One expects him to continue by pointing out that this ignorance may lead to unfortunate results if it, rather than knowledge, is the basis for practical decisions. However, instead of saying this, the speaker goes on to assert that without a definition

[350] Como se desprenderá del análisis del diálogo, juzgamos erróneas las interpretaciones que adviertan en la relación Sócrates-Fedro una relación erótica que no sea irónica. Sócrates no siente ἔρως por su interlocutor y, de hecho, pese a las declaraciones de éste en 279c6-7, juzgamos que finalmente, ni siquiera podemos hablar de un interés por ganarse su amistad (φιλία).

of terms the deliberation itself will be fruitless because the participants will not come to any agreement. Hence the initial condition of a definition as expressing knowledge of the nature of a thing almost immediately changes into another conception of definition as an agreement between the concerned parties about the nature of a thing. It is this latter conception which characterizes the definition of love the speaker presents"[351]. Efectivamente, y bajo la luz que ofrece el conjunto del diálogo, no podemos decir que la definición del amor sobre la que se apoya el primer discurso socrático sea total y exhaustiva, es decir, que constituya ἐπιστήμη. No conviene adelantar elementos, pero, de entrada, podemos decir que esta estrategia que parte de y busca la ὁμολογία, no es equiparable a la dialéctica, pues no deja de ser parcial y se fundada plenamente en la δόξα no examinada.

Según la propia argumentación socrática, la definición del amor de la que parte el desarrollo argumental se funda en un acuerdo, sin necesidad de que se establezca más allá de la esfera de la opinión. La manera en la que se justifica la definición del ἔρως con la que nos encontramos a continuación refleja esta cuestión. Dice Sócrates: ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως, ἅπαντι δῆλον (237d3-4). El acuerdo se basará, pues, a no ser que Fedro proteste, en que es *evidente para todos*.

La definición permite volver a desvelar una cuestión que había quedado velada en el discurso amatorio de Lisias: καὶ μὴ ἐρῶντες ἐπιθυμοῦσι τῶν καλῶν, ἴσμεν (237d4-5). El ἴσμεν final interpela directamente a Fedro, para que advierta aquello que anteriormente había permanecido a oscuras y que, tal vez, se le había pasado por alto: el no-enamorado también desea al muchacho apuesto. El no-enamorado lisiaco no representa una excepción y, por ende, pasa lo mismo con el enamorado encubierto que ficticiamente es el emisor del segundo discurso del diálogo. Además, si tanto el enamorado como el no-enamorado desean, ¿qué le permite al receptor juzgarlos (κρίνειν), decantándose por uno u otro? Surge un nuevo problema que el propio Sócrates resuelve en seguida. Debemos captar con la mente (νοῆσαι, 237d6) que en cada uno de nosotros hay dos principios (ἰδέα[352], 237d6) que nos gobiernan (ἄρχοντε, 237d7) y nos guían (ἄγοντε, 237d7), y que seguimos allí donde nos guían (οἷν ἑπόμεθα ᾗ ἂν ἄγητον[353], 237d7): un deseo innato de placeres (ἔμφυτος [...] ἐπιθυμία ἡδονῶν, 237d7-8) y una opinión adquirida que nos orienta hacia lo mejor (ἐπίκτητος δόξα[354], ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου, 237d8-9). Ahora bien, estos dos principios[355] que rigen

---

[351] Sinaiko (1965: pp. 32-33).

[352] En su monografía, White (1993: p. 40) interpreta ἰδέα en sentido técnico. Su posición no es compartida por el resto de comentaristas, que, a tenor del contexto en el que aparece el término, parece referirse claramente a dos principios rectores del humano.

[353] Ya vimos que en el prólogo del diálogo Platón jugaba con la dicotomía conductor/conducido, activo/pasivo, repartida de manera desigual entre Sócrates y Fedro. Aquí vemos como esta dicotomía persiste y, de hecho, constituye una constante que atraviesa todo el diálogo. No en vano, en esta dicotomía descansa buena parte de aquello que diferencia a la filosofía respecto a sus competidoras.

[354] Robinson (1995[2]: pp. 116-117): "In an earlier dialogue, the *Republic*, Plato had used the term "judgment" (δόξα) in highly technical manner (447d ff.), but here [*Phaedrus* 237d-e] he seems to have reverted to its more popular use: what he seems to mean is that state of care and reflection which tends to curb and check

a cada persona a veces están de acuerdo (ὁμονοεῖτον, 237e1), mientras que otras veces luchan entre sí (στασιάζετον, 237e1). Así, los dos principios pueden relacionarse de maneras diversas, en función de cuál de los dos domine (κρατεῖν): cuando la opinión (δόξα) que conduce hacia lo mejor mediante el razonamiento (λόγῳ, 237e3) se impone, la que domina tiene por nombre "templanza" (σωφροσύνη, 237d3); en cambio, cuando irracionalmente (ἀλόγως, 238a1) gobierna en nosotros el deseo (ἐπιθυμία) de placeres, a ese gobierno lo llamamos "intemperancia" (ὕβρις, 238a2). Le damos el nombre de ὕβρις a cosas diversas, a tenor de que es πολυμελὲς y πολυειδὲς (238a3). Existen diferentes formas (ἰδέα) de intemperancia y una de ellas recibe el nombre de ἔρως. Así, se ofrece una nueva definición del amor, que no viene a sustituir a la anterior, sino a completarla: el amor es el deseo (ἐπιθυμία, 238b8) que, imponiéndose (κρατήσασα, 238b8) ajeno a razón (ἄνευ λόγου, 237b78) a la opinión (δόξης, 238b7-8) que impulsa hacia lo recto, se conduce hacia el placer que procura la belleza, y venciendo y reforzándose fuertemente (ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα, 238c2) a causa de deseos que son de su mismo género y que se dirigen a la belleza corporal, recibe su nombre a partir de su propia fuerza (ἀπ' αὐτῆς τῆς ῥώμης, 238c3) y es llamado ἔρως[356].

**II. 5. 3. Sócrates hace una breve pausa en su declamación (238c5-238d7)**

Una vez propuesta la definición del ἔρως, Sócrates interrumpe el discurso y se dirige directamente a Fedro, dejando a un lado la ficción. De hecho, la interrupción no debería sorprendernos, a tenor de que Sócrates insistió en la necesidad de acordar entre los dos[357] la definición a partir de la que se argumentaría. Por tanto, podríamos esperar que, para que la ficción continúe según lo establecido, el receptor se pronuncie sobre la definición ofrecida, ya sea para aceptarla directamente o matizarla hasta alcanzar una ὁμολογία. Empero, Sócrates no inquiere a su interlocutor sobre lo expuesto ni sobre la definición, sino acerca de sí mismo. Sócrates, que anteriormente manifestó haber prestado mayor atención al lector que al discurso de Lisias y que acaba de cubrirse el

---

the inborn urge towards immediate pleasure. This popular bipartition of soul we saw in the *Gorgias* and early *Republic*".

[355] Tras esta dicotomía puede suponerse la distinción entre razón e impulso, que, como Solana (2013: pp. 145-146, n. 186) ha señalado con acierto, no es una novedad platónica o socrática, sino que forma parte de la tradición griega: "Dodds (1990, 300) afirma que se trata de una distinción popular, es decir, presente en la tradición poética. Aristóteles adopta este mismo punto de vista al aceptar la distinción entre dos partes del alma: la racional y la irracional (*Ética Nicomáquea* 1102a26; *De anima* 432a26). Esa teoría dualista, que distingue entre lo racional (*logistikón*) y lo irracional (*alogistón*), constituye el punto de partida para elaborar la teoría tripartita de Platón (*República* 439d). Teognis (631-32) afirma que «aquel cuyo pensamiento (*nóos*) no puede más que su corazón (*thymós*), siempre, oh Cirno, está en la desgracia y se halla en errores funestos». Esquilo (*Persas* 767) se refiere a Medo, «el cual en la razón (*phrénes*) tenía timonel de su espíritu (*thymós*)»".

[356] Platón recurre a un juego paronomásico a través del empleo de ἐρρωμένως, ῥωσθεῖσα, ῥώμης y ἔρως, con el objetivo de subrayar la gran fuerza del amor. De este modo y a través de una falsa etimología, deriva el amor del sustantivo ῥώμη.

[357] Los pronombres personales de primera persona establecen con claridad esta cuestión, reiterando la necesidad de que el acuerdo sea mutuo. Así en 237c5-6 leemos ἐγὼ οὖν καὶ σὺ y a continuación, en 237c6-7 σοὶ καὶ ἐμοὶ. La ὁμολογία se alcanza mediante el consenso.

rostro, en vez de buscar la opinión favorable de Fedro al respecto de la definición ofrecida, es decir, en lugar de focalizar la atención en el λόγος, paradójicamente la fija en su propia persona: Sócrates le pregunta a Fedro qué opinión le ha causado, δοκῶ τι σοί (238c5); le pregunta si no le parece que ha sido tocado por la inspiración divina (θεῖον πάθος πεπονθέναι, 238c6).

Una vez más, Sócrates está jugando con la tensión receptiva de Fedro. Ésta puede concentrarse en diferentes puntos del λόγος, por ejemplo: en su autor, en su fuente de inspiración, en la *actio* del que lo profiere, en su aspecto retórico, en sus argumentos, etc. Recordemos que Fedro estaba deslumbrado por el discurso de Lisias, un autor en sentido pleno. Por su parte, Sócrates ha querido enajenar su discurso, diciendo que lo escuchó a unos sabios de antaño. Además, el recurso a la inspiración de las musas y la alusión al πάθος divino todavía han hecho más problemática la cuestión de la autoría. Paralelamente, al velar su rostro, Sócrates parecía suprimir la posibilidad de que Fedro fijase su atención en el emisor, tal y como él dice haber hecho anteriormente. No obstante, la interrupción del discurso, lejos de justificarse en la exigencia que plantea el propio desarrollo de los argumentos, se muestra arbitraria e interroga a Fedro sobre aquello que había quedado velado gracias a la iniciativa socrática. Sócrates está jugando con la atención de Fedro: ¿dónde fija su mirada? ¿En las determinaciones externas del discurso o en el contenido mismo? Una vez más la dicotomía interior/exterior entra en escena. A tenor de que Fedro ni protesta ni otorga el visto bueno a la definición planteada, sino que responde a la pregunta contingente de Sócrates, podemos constatar que no se concentra en el contenido del discurso, a saber, en la progresión de sus argumentos.

Fedro, que está demasiado atento a la fuente de la que brota el discurso, pero que descuida el contenido, admite lo señalado por Sócrates: παρὰ τὸ εἰωθὸς εὔροιά τίς σε εἴληφεν (238c7-8). El παρὰ τὸ εἰωθὸς y el σε reflejan con claridad dónde se fija la conciencia de Fedro: en el autor. Los recursos de Sócrates para tratar de descargarse de la autoría no parecen surtir efecto y, de hecho, su interrupción evidencia que no se está limitando a repetir de memoria un discurso, como si de una vasija se tratase (*cf.* 235d1). Fedro cree conocer quién es Sócrates y qué rasgos lo caracterizan. Por ello, sabedor de que no es amante de la macrología[358], alaba su εὔροια. El desarrollo del propio argumento de Sócrates obligaba a interrumpir la macrología para alcanzar el consenso, pero el intermedio, que las palabras de Sócrates tornan arbitrario, no parece inquietar a Fedro y muestra que no está siguiendo críticamente su contenido.

Sócrates, pues, comprueba que la mirada de su interlocutor está desviada, aunque, de momento, no se detiene a corregirla. Le pide a Fedro que calle y escuche. Al παρὰ τὸ εἰωθὸς responde con un μὴ θαυμάσῃς (238d2). Sócrates justifica su elocuencia en causas externas: en lo divino que es el paraje y en la posesión de las ninfas del lugar. Sócrates justifica así su ἀτοπία y dice no andar lejos de entonar

[358] *Cf. Protágoras* 334c-335c; *Gorgias* 449b-c; 461d-462a.

ditirambos. Fedro, que recordemos, es un filólogo, no le pone objeciones, sino que, con un breve ἀληθέστατα λέγεις (238d4), dice lo justo para que Sócrates siga ofreciéndole un festín de palabras.

Éste no se detiene, retoma el discurso, pero antes de proseguir con su declamación contesta a Fedro: τούτων μέντοι σὺ αἴτιος (238d5). Una vez más, fija la causa fuera de sí. No obstante, ¿qué son estas cosas de las que el causante es Fedro? Su referente no es evidente. ¿Remite al ἀληθέστατα, a la situación en su conjunto o a que Fedro le ha obligado a competir con Lisias? Seguramente, aluda a todas ellas, en tanto que Sócrates está actuando de una manera inusual, es decir, está recurriendo a la inspiración y a la macrología, y está diciendo tales "verdades" a causa del carácter de la persona que tiene en frente. Platón, para tratar de ofrecer luz sobre qué es la filosofía, dibuja un Sócrates que se amolda al contexto y al interlocutor. De tal modo, Sócrates le insta a que escuche lo restante, pues, tal vez, el estado de inspiración podría revertirse, aunque la divinidad se encargará de que esto no pase: ἀλλὰ τὰ λοιπὰ ἄκουε· ἴσως γὰρ κἂν ἀποτράποιτο τὸ ἐπιόν. ταῦτα μὲν οὖν θεῷ μελήσει (238d5-7).

Habiendo delegado todas las responsabilidades en causas externas, Sócrates clausura el paréntesis y retoma la ficción discursiva.

**II. 5. 4. Sócrates desarrolla los argumentos en contra del ἐραστής (238d8-241d1)**

La ausencia de una presencia crítica que problematice la definición del amor que se ha ofrecido permite que Sócrates, con un consenso tácito, desarrolle su discurso bajo dicha hipótesis. Mas conviene tener presente que si no es válida, es decir, si no constituye la verdad sobre el ἔρως, la argumentación posterior no será verdadera[359].

Fijada la premisa, el emisor debe argumentar sobre los beneficios y los perjuicios[360] que puede obtener el muchacho de un enamorado y de un no-enamorado. No obstante, según señala Fedro en 241d2-7, Sócrates solamente argumenta sobre lo inconveniente de conceder los favores a un enamorado. A tenor de la definición ofrecida, que coincide con la que en el texto de Lisias está implícita, el enamorado es alguien νοσῶν (238e4) y, según la argumentación del discurso, para los enfermos es placentero todo aquello que no se les opone, mientras que les resulta detestable cuanto es más poderoso (κρεῖττον, 238e5) o igual (ἴσον, 238e5) a ellos. Así, el ἐραστής, que está gobernado por el deseo y es un δοῦλος del placer, forzosamente dispone a su amado de la manera que le proporcione el máximo goce. Las consecuencias son dañinas para el enamorado en tres sentidos, a saber, en relación al intelecto, al cuerpo y

359 Y lo mismo hubiese pasado de conseguir una ὁμολογία consensuada, pero que no respondiese a la realidad del objeto definido. Lo que determinaría que el desarrollo posterior fuese válido sería fundar la definición en ἐπιστήμη y no en una δόξα no examinada.

360 El reiterado empleo de los términos (y derivados de) ὠφέλεια (237d2; 238e1; 239b2; 239e1) y βλάβη (237d3; 238e1; 239b3; 239e1; 240b2; 240b3; 241c3; 241c4), que también aparecían en el discurso de Lisias, parece situar en una misma perspectiva al no-enamorado lisiaco y al no-enamorado socrático: la determinación del joven también debería orientarse en función de un punto de vista utilitario. No obstante, convendrá que discutamos esto durante el desarrollo del discurso.

a los bienes, según se expone entre 239a2 y 240a8. Veamos, de manera somera, los tres grupos de argumentos:

1) el intelecto (239a2-c2): el enamorado, en tanto que enfermo, procura que su amado no pueda plantarle cara a través del intelecto. Así, no solamente busca alguien en el que la ἀμαθία predomine por encima de la σοφία, sino que trata por todos los medios de perjudicar la διάνοια de éste. La relación, por tanto, impide el desarrollo intelectual del joven. Así, celoso, el enamorado le niega al amado que pueda tener relaciones beneficiosas con otros hombres, y frustra la posibilidad de que se convierta en un hombre en sentido pleno. No obstante, el mayor de los males[361] que le infringe es, precisamente, el impedirle el medio a través del cual podría llegar a ser φρονιμώτατος (239b3). Se trata de un pasaje especialmente relevante, a tenor de que *la divina filosofía* (ἡ θεία φιλοσοφία, 239b4) se describe como el medio (ὅθεν) a través del cual alguien puede hacerse máximamente sabio/prudente (φρονιμώτατος, 239b3). El amante aleja de la filosofía al joven, temiendo ser superado y desdeñado por éste. Procura que su amado sea ignorante en todo, por lo que el enamorado no es ni un tutor ni un compañero provechoso para su διάνοια, sino todo lo contrario.

2) el cuerpo (239c3-d7): el enamorado está obligado a perseguir el placer antes que el bien (ἡδὺ πρὸ ἀγαθοῦ ἠνάγκασται διώκειν, 239c4-5), y le procura al joven un cuidado (θεραπεία) que no es propio de varones. Así, no lo impulsa hacia el vigor corporal, sino que, todo lo contrario, atrofia sus capacidades.

3) Los bienes (κτήσεις) (239d8-240a8): mediante razonamientos análogos, se afirma que el enamorado prefiere y procura que su amado cuente con el menor número de bienes posibles, para que, así, esté más a su merced. Por tanto, no sólo busca que no tenga muchos, sino que, en la medida de lo posible, impide que llegue a poseerlos. Lo más significativo del pasaje es que hace descansar su validez en que *es evidente para todos* (σαφὲς δὴ τοῦτό γε παντὶ, 239e1-2). Una vez más, queda claro que nos encontramos en la esfera de la δόξα no sujeta a examen.

Tras sostener que el enamorado es nocivo para el amado en estos tres ámbitos, asevera que el enamorado ni siquiera resulta placentero para el amado, sino desagradable (240a9-e7). El juicio, de nuevo, se justifica mediante una δόξα acrítica. En esta ocasión, se emplea como argumento de autoridad un refrán popular: ἥλικα γὰρ δὴ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος τέρπειν τὸν ἥλικα (240c1-2). A partir del mismo, el argumento profundiza en la diferencia de edad entre el interesado y el μειρακίσκος, para persuadir de que ésta constituye un inconveniente para el segundo.

Después de señalar que el enamorado es para el amado nocivo y desagradable, advierte de qué sucede una vez que éste ha concedido sus favores y aquél deja de estar enamorado (240e8-241b5). Los argumentos no difieren de los que Lisias trajo a colación

[361] Aunque no se afirme explícitamente, si apartar al joven de la filosofía es el mayor de los males, podemos enteder que la filosofía constituye el mayor de los beneficios.

a este mismo respecto. El enamorado, cuando deja de estarlo, se desdice de sus promesas anteriores y abandona al joven a su suerte. Esto es así, ya que el ἔρως y la *μανία* son sustituidos por el νοῦς y la σωφροσύνη (*cf.* 241a3-4). Desaparecida la enfermedad que constituye el amor, el intelecto y la templanza se convierten en los nuevos principios rectores y el antiguo enamorado, aunque la vergüenza le impida reconocer que se ha convertido en otra persona, no es capaz de mantener las promesas que hizo cuando su gobierno no era sensato. Al muchacho pretendido, en cambio, al principio, se le pasa por alto (*λανθάνειν*) que aquel que tiene en frente ya no es la misma persona y no comprende cómo aquel ha podido volverse un desertor de sus propias promesas. Entonces, insiste, le persigue y le recuerda las palabras de antaño, mientras que aquél huye.

Desarrollados los argumentos, Sócrates introduce la moraleja final, recapitula lo dicho y pone fin al discurso (241b5-d1). A modo de moraleja, concluye que el joven que cede ante un enamorado desconoce (ἠγνοηκὼς, 241b6) desde el principio (ἐξ ἀρχῆς, 241b6) que no se le debe conceder el favor al que está enamorado y es ἀνόητος (*cf.* 241b7), sino al que no está enamorado y mantiene su juicio (νοῦν ἔχοντι, 241b8). Además, ofrece una enumeración de cualidades negativas (ἀπίστῳ, 241c2; δυσκόλῳ, 241c2; φθονερῷ, 241c2; ἀηδεῖ, 241c3) que sirven para caracterizar al enamorado y añade que es del todo dañino entregar la hacienda (οὐσίαν, 241c3), el cuerpo (σώματος, 241c4) y el alma (ψυχῆς, 241c5) a un hombre semejante. De esta manera, se recogen de nuevo, aunque con términos diferentes[362] e invirtiendo el orden de aparición, los tres ámbitos respecto a los que resultan nocivas las relaciones con los enamorados. De hecho, no sólo se invierte el orden, sino que, mediante una oración de relativo[363], se introduce una jerarquía. La *gradatio*, pese a que no se dijo explícitamente, en un inicio (239a2-240a8) era descendente[364]; ahora, en cambio, el clímax es ascendente: el alma es señalada como aquello que en verdad es más valioso (τιμιώτερον, 241c6) para dioses y mortales, y lo que antes fue acuñado con el nombre de θεία φιλοσοφία, se define ahora como *la educación del alma* (τὴν τῆς ψυχῆς παίδευσιν, 241c4-5). El joven, pues, debe reflexionar (συννοεῖν, 241c7) sobre estas cuestiones, y saber (εἰδέναι, 241c7) que la *φιλία* del enamorado nunca va de la mano de la buena intención (εὐνοίας, 241c8), sino que, como el apetito por la comida, tiene el objetivo de saciar su deseo.

---

[362] Διάνοια y κτῆσις son substituidas por ψυχή y οὐσία, mientras que el término σῶμα se mantiene. Con ello queda patente que Sócrates emplea la terminología del λόγος de una manera no-técnica.

[363] 241c5-6: ἧς οὔτε ἀνθρώποις οὔτε θεοῖς τῇ ἀληθείᾳ τιμιώτερον οὔτε ἔστιν οὔτε ποτὲ ἔσται.

[364] Poratti (2010: p. 301) también lo juzga así. Además, sugiere que esta gradación no sería tan obvia "para el griego corriente, para quien las cualidades corporales y de fortuna eran partes importantes del «sí mismo», y para el cual la *psykhé* no sería tal vez más que una vaga representación".

El λόγος concluye con un símil que sirve para recoger todo cuanto ha sido dicho, mediante una expresión en forma de epifonema: ὡς λύκοι ἄρν' ἀγαπῶσ', ὣς παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί[365].

**II. 5. 5. Recapitulación del primer discurso de Sócrates (237a7-241d1)**

El primer discurso socrático viene revestido de una compleja trama de velos. Así, no ha de resultar extraña la divergencia de los juicios de los intérpretes[366]. Se trata de un pasaje complejo. Si bien el discurso de Lisias y el segundo de Sócrates han sido objeto de exégesis variadas, no alcanzan la disparidad de interpretaciones de éste. Además, situado entre ambos y constituyendo una pieza esencial para comprender la secuencia de los tres discursos y del diálogo en general, los comentarios han tendido a leerlo en función de aquéllos, descuidando algunos aspectos del discurso en sí. En esta recapitulación no analizaremos el papel del discurso en el conjunto del diálogo, sino que nos limitaremos a analizarlo en sí mismo y en relación al discurso al que responde[367].

Conviene subrayar su complejidad inherente. Delegarlo a fuentes inciertas y cambiantes, el recurso del velo, hacer del narrador ficticio un enamorado que finge no serlo, sirven, entre otras cosas, para dificultar su intelección simple. Platón ha potenciado la dificultad interpretativa del discurso, el cual, no es por sí mismo un texto difícil. Una vez más, encontramos una estructura que se repite a lo largo del diálogo: Sócrates obliga a Fedro a estar atento, igual que Platón obliga al lector a estarlo. El discurso está plagado de elementos ambiguos, en cuanto a su forma, su contenido y su léxico, obligando al lector a progresar con cuidado, preocupado por la *recepción*.

Uno de los primeros recursos que conviene señalar es el de la invocación de las musas. Ya definimos algunos de sus rasgos, pero queda por explicitar que, de hecho, la invocación no se adecúa en absoluto con la forma del discurso que se declama. Tras la invocación, que podríamos etiquetar como una especie de *exordium*, Sócrates fija el contexto del discurso mediante una διήγησις. A continuación, empieza la parte

[365] Hermias (61. 24 y *ss.*) sostiene que se trata de una adaptación del ἔπος: *Ilíada* XXII, v. 263. Además, el comentario de Hermias permite que podamos decantarnos por esta edición del texto, que presenta la ventaja de formar un hexámetro dactílico y, así, las palabras de Sócrates en 241e1-2, en las que dice estar pronunciando versos épicos, tendrían una correlación evidente.

[366] El artículo de Calvo (1992) constituye una piedra angular en lo que a esta cuestión se refiere, y ayuda a sintetizar las opiniones ofrecidas. Según Calvo la gran mayoría de las interpretaciones del discurso, que agrupa bajo el nombre "the usual/traditional reading", han coincidido en considerar que el discurso de Lisias y el primero de Sócrates comparten un contenido y una tesis que, desde una perspectiva platónica, resultan impíos o erróneos. Calvo trata de ofrecer una nueva vía de interpretación, sosteniendo que el contenido y la tesis de ambos son radicalmente diferentes (pp. 53-55), y que el primer discurso de Sócrates debe entenderse "as a performance that conveys a fully acceptable and deeply true content" (p. 50). En cualquier caso, toda una serie de intérpretes han sostenido que, si bien hay cierta analogía en la tesis, el contenido avanza hacia una óptica más moralizante, pese a que no llegue a alcanzar la elevación del segundo discurso socrático. Los estudiosos que han trillado esta vía hablan en favor de una progresión ascendente entre los tres discursos.

[367] Esta cuestión no implica que vayamos a descuidar el análisis de la función del discurso en relación al conjunto del diálogo, sino que lo posponemos, para ver con mayor claridad y nitidez algunas cuestiones.

propiamente mimética, en la que el narrador ficticio trata de persuadir al muchacho. Para ello elabora un discurso sumamente ordenado. Empieza con una petición de principio: se ha de comenzar por definir el asunto del que se trata. Una vez definido el ἔρως y tras el breve intermedio, la narración sigue, derivando de la definición los perjuicios que se producen al sucumbir ante el enamorado. Los daños se dividen en tres grupos con un clímax descendente (alma, cuerpo, bienes). Señalados los tres niveles en los que el enamorado resulta nocivo, se añade, derivando siempre el argumento de la definición inicial, que el enamorado ni siquiera es placentero para el amado. Por último, se señala que el enamoramiento es un estado pasajero. Una vez expuesto este núcleo argumental en el que se emplea la γνωμολογία (*cf.* 241c1-2), entre otros recursos, se ofrece un ἐπάνοδος que recoge la *gradatio* citada, pero invirtiendo su orden. Por último, se ofrece una εἰκονολογία (*cf.* 241d1), que sirve para recoger mediante una imagen plástica todo cuanto ha sido dicho. Es decir, si bien arranca con el recurso a la invocación poética, el discurso que emplea las *técnicas* que son propias de la retórica tradicional[368]. Por tanto, su forma y estructura[369] se asemejan mucho más a las de un artefacto diseñado de manera consciente y fría (y más siendo el discurso de un enamorado que finge no serlo), que a un arrebato de la musa. Sócrates no adopta un papel pasivo, no es un medio a través del que hable la musa, ni un mero lector o rememorador del discurso de un tercero.

Como ha sabido ver Poratti, "el recurso a la inspiración disfraza el distanciamiento crítico y la profesionalidad retórica. Sócrates interrumpe dos veces su discurso, según declara, para evitar las fuerzas que lo amenazan, y, en realidad, para comprobar su efectividad. Plenamente consciente de la distinción entre forma y contenido, logra una pieza retórica en plena forma"[370]. Sócrates sitúa fuera de sí la confección del discurso, pero, de hecho, el desarrollo no se ajusta a un canto inspirado, sino a un discurso bien trabajado y elaborado, que sigue una estructura y un método claros. La interrupción de Sócrates, intercalada entre la definición del ἔρως y los argumentos que se desarrollan a partir de esta definición, hace patente que no está ni poseído por las musas, ni cautivado por el encanto del lugar, sino que maneja la situación a su antojo: *Sócrates está comprobando la recepción de su interlocutor*. Como señalamos, la interrupción debería buscar la ὁμολογία de Fedro, pero la estrategia socrática nos permite comprobar que Fedro, una vez que consigue que se le ofrezca un discurso, adopta un papel casi totalmente pasivo: ni toma parte en el consenso, ni ve que Sócrates está escudriñando dónde dirige su mirada. Al contrario, asiente frente al comentario de Sócrates con el que expresa estar bajo el influjo del πάθος divino, aunque mundaniza la expresión, mediante el sustantivo εὔροια[371], como es propio de

---

[368] Véase la caracterización que Sócrates y Fedro ofrecen de la retórica tradicional entre 266d y 268a.
[369] Evitamos ofrecer una estructura novedosa o detallada del discurso, pues estamos de acuerdo con la ofrecida por Sinaiko (1965: pp. 28-30).
[370] Poratti (2010: p. 299).
[371] Vemos, pues, una vez más, una caracterización de Fedro que subraya su carácter ilustrado.

un varón urbanita e ilustrado. Fedro se muestra satisfecho de ver la desacostumbrada elocuencia de la que hace gala su interlocutor.

Sócrates está pugnando con Lisias en un terreno puramente retórico. Los discursos tienen el objetivo de persuadir (los forenses) o maravillar (los epidícticos), y para ello existen estrategias diversas. El júbilo inicial con el que Platón caracteriza a Fedro no deja dudas de que Lisias consiguió su objetivo, pero Sócrates está preparando el terreno para conseguir un objetivo inmediato, expresado en la oración subordinada adverbial con valor final que se inicia en 237a10: Sócrates quiere parecerle (δόξῃ, 237b1) a Fedro más sabio. De momento, sólo analizaremos esta intención inmediata, pero huelga decir que tras ella encontramos un objetivo mucho más profundo, que se descubrirá a medida que avancemos en el diálogo y que pondrá en cuestión el primero y más inmediato. El discurso, por tanto, tiene objetivos claros y no parece ser fruto ni de la inspiración ni de la improvisación, pese a lo que se diga en 236d5. El λόγος que se anuncia no es exactamente el que se pronuncia, de la misma forma que el narrador ficticio no es la persona que finge ser. En 234e6-8 diferenció la forma y el contenido de un discurso y, en su intervención, construye un λόγος cuya forma y contenido no parecen ir en consonancia.

El discurso, pues, con una estructura y metodología muy trabajada, resulta desde una perspectiva formal mucho más elevado que el de Lisias[372]. De hecho, no resulta azaroso que comience con una petición de principios metodológica. Sócrates es consciente de que más adelante (*cf*. 262c ss.) atacará el texto del logógrafo mediante exigencias formales que él se encarga de cumplir en su discurso. No obstante, la apariencia trabajada del discurso socrático bien podría ser interpretada como una desventaja frente al desorden que se le achaca al texto de Lisias. En efecto, su aglomeración desordenada podría constituir una virtud, en tanto que dota el discurso de una apariencia natural e improvisada. Sin embargo, Lisias no está presente para defender su producto y, según vemos, Fedro es incapaz de asumir tal papel, acomodado en el rol de repetidor, estudiante y oyente pasivo. En ese sentido, Sócrates dispone fácilmente la situación a su antojo.

Por tanto, resulta obvio que los dos discursos son dispares en cuanto a su forma[373]. Si bien ningún intérprete lo ha puesto en tela de juicio, surgen más problemas cuando se trata de determinar en qué medida difiere su contenido.

De entrada, la hipótesis bajo la que descansa el discurso es la misma, a saber, la anunciada por Fedro en 236a8-b1: el ἔρως se entiende en ambos, aunque en uno implícitamente y en otro explícitamente, como νόσος o ὕβρις; en contrapartida, la capacidad de refrenar las pasiones es alabada. Conviene advertir que la tesis que

---

[372] Dimock (1952) señala algunas de estas cuestiones en su artículo.

[373] En 235a1-3 Sócrates decía haber prestado atención solamente a la parte retórica del discurso y que juzgaba que ni siquiera Lisias la consideraría suficiente. No obstante, el desarrollo posterior sugiere que el discurso que se dispone a ofrecer no solamente es superior en su forma. Sócrates manifiesta y trata de mostrar que es capaz de superar al rétor en el terreno de la retórica, pero, si no andamos errados, la crítica va mucho más allá.

subyace a los discursos coincide con la práctica de sus narradores ficticios, que son dos falsos no-enamorados, es decir, dos ἐρῶντες capaces de refrenar sus pasiones, que fingen y elaboran sus discursos persuasivos, para obtener aquello que juzgan bueno. Sin embargo, el aserto de 237d4-5, καὶ μὴ ἐρῶντες ἐπιθυμοῦσι τῶν καλῶν, ἴσμεν, hace evidente que, de hecho, hay una ambigüedad: frente a un objeto bello no tenemos sujetos deseosos por una parte, e indiferentes por otra, sino que sintiendo todos ellos deseo, hay unos, a saber, los ἐρῶντες, que son incapaces de contener su pasión y persiguen el placer de manera desmedida, mientras que otros, esto es, los μὴ ἐρῶντες, son capaces de refrenar su deseo y someterlo a la σωφροσύνη, yendo hacia lo mejor (τὸ ἄριστον). Tanto el no-amante lisiaco, como el narrador del primer discurso dan muestra de que saben contenerse, hasta el punto de tomar un camino indirecto, fingiendo y elaborando un discurso moderado y prudente, mediante el que convencer a su deseado. Según vimos, el no-enamorado de Lisias es un amante enmascarado que ofrece una propuesta velada de prostitución, es decir, persigue el placer. Análogamente, no encontramos en el segundo discurso elementos que nos obliguen a pensar que el narrador ficticio no busque también el placer; además, Sócrates lo califica como un enamorado: οὐδενὸς ἧττον ἐρῶν ἐπεπείκει τὸν παῖδα ὡς οὐκ ἐρῴη (237b4-5). La manera anunciada para discriminar al enamorado del que no lo es, por tanto, no se aplica rigurosamente.

A tenor de lo que Sócrates dice en la διήγησις, el propósito del narrador es persuadir al joven de que no conviene conceder sus favores al enamorado, sino al no-enamorado, siendo precisamente esta última la apariencia con la que se reviste. Por tanto, se puede suponer que, en último término, como el no-enamorado lisiaco, también está persiguiendo el placer. En ese sentido, ¿qué elementos discursivos permiten deducir que en él gobierna la ἐπίκτητος δόξα, εφιεμένη τοῦ ἀρίστου? Según Sócrates, el discurso trata de persuadir al joven, si bien emplea la estrategia de mencionar solamente los daños que se derivan del enamorado intemperante. En el fondo, el criterio que discrimina al enamorado del que no lo es resulta ambiguo, pues uno puede saber refrenar su pulsión mediante una razón instrumental, sin por ello tener que tender necesariamente a lo mejor. No incurrir en la ὕβρις no equivale a regirse por una opinión que tienda a lo mejor, salvo si se equipara τὸ ἄριστον con la σωφροσύνη. Precisamente, esto es lo que sucede en el discurso de Lisias y el primero de Sócrates. Así pues, tender a lo mejor no supone escoger entre fines, sino saber moderar los apetitos, hasta el punto que no resulten dañinos, ni individual ni socialmente. La ambigüedad en el discrimen entre el enamorado y el no-enamorado, por tanto, responde a la labilidad del asunto tratado. Los narradores ficticios del discurso lisiaco y del primer discurso socrático pueden catalogarse como enamorados, ya que, si bien saben refrenar su pulsión inicial, no alteran su objeto de deseo y se limitan a maquinar la manera más eficaz y ventajosa de alcanzarlo. Incluso si saben refrenar su brío espontáneo, el deseo del enamorado y el del no-enamorado no varía en su objeto, sino en su intensidad, al estar circunscrito dentro de los límites de la

σωφροσύνη. Además, no sabemos de qué es capaz el enamorado temperado, si no alcanza mediante sus razonamientos el objeto de su apetencia. Cabe recordar que Fedro llegó a amenazar a Sócrates con el recurso a la violencia, cuando éste lo privó de su objeto de deseo (*cf*. 236c-d). En cualquier caso, vemos que entre la definición del amor propuesta en el segundo λόγος del diálogo y el empleo que se hace de los términos ἐρῶν y ἐραστής no hay una correspondencia neta.

Adviértase que nos hemos referido una y otra vez a al texto que va entre 237b2 y 237b6. Gran parte de los comentaristas, en cambio, han desatendido este fragmento, lo cual resulta determinante para la interpretación del discurso. Según estos autores[374], el enamorado encubierto del primer discurso socrático no se caracteriza por la descripción del amor que se da en dicho discurso, sino por otra mucho más noble. La argumentación tiene un inconveniente evidente, pues, pasa por alto lo que Sócrates dice en la διήγησις: el narrador es un enamorado encubierto que quiere persuadir al joven de que se debe otorgar el favor al no-enamorado antes que al enamorado. Es decir, el mismo que adopta la máscara de un no-enamorado trata de persuadir a su amado de que conceda su favor a un no-enamorado. No se trata, pues, como pretenden algunas lecturas, de un personaje honesto, cuya moral es intachable, sino de alguien αἱμύλος (*cf*. 237b4), como el texto advierte. Sócrates, al escoger este atributo, manifiesta que el discurso es parte de su astuto plan persuasivo. No parece oportuno, pues, interpretar que se trate de un enamorado que se avergüenza por motivos morales[375] de su amor y que advierte a su amado, a pesar de sus sentimientos, de lo peligrosos que son los enamorados.

Ciertamente, conviene reconocer que los dos discursos no solamente varían en cuanto a su forma, sino también en lo que atañe a su ἦθος. No obstante, resulta necesario, antes, señalar el marco común de ambos, pues de su intelección se deriva la correcta comprensión del discurso. Lo que comparten es al mismo tiempo una cosmovisión y una antropología. El bien se asocia con la capacidad de imponerse frente a la fugacidad, violencia y virulencia de las pasiones, es decir, el hombre virtuoso no es otro que el σώφρων. La posesión de sí, esto es, la ἐγκράτεια, se toma como lo mejor y así, el ideal humano carece de transcendencia: la templanza es la virtud que se debe alcanzar. El τὸ ἄριστον al que remite la opinión adquirida del hombre prudente no se refiere tanto a un objeto que sea superior en sí mismo, sino a saber moderar y temperar los apetitos, de forma que podamos obrar de la manera que nos resulte más provechosa, tanto en lo individual como en lo público. Es decir, los dos discursos

---

[374] Dice Sinaiko (1965: p. 31): "he is motivated by a different kind of love than the kind he defines".

[375] No estamos, pues, de acuerdo con Ferrari (1987) cuando califica el discurso como "a speech of self-hate" (p. 98) o cuando sostiene que "we have heard in Socrates' non-lover the voice of puritanism" (p. 99). Tampoco nos parece adecuado tachar el discurso de frío e intelectualista, como hace Nicholson (1999: p. 122), a tenor de que su narrador ficticio es un enamorado que finge no serlo para persuadir al joven.

carecen del plano trascendente[376] que acostumbra a caracterizar la filosofía platónica. Los dos narradores persiguen el placer físico derivado del joven.

Ya dijimos que el artefacto de la inspiración era un camuflaje que servía para hacer menos aparente que la batalla entre los dos discursos es plenamente retórica. Referirse al discurso mediante el término μῦθος (237a9; 241e8) responde a esta misma estrategia. Análogamente, el léxico empleado en el primer discurso socrático sirve para camuflar su naturaleza retórica y mundana. El discurso está plagado de términos que, en ocasiones, Platón emplea de forma técnica o filosófica en su *Corpus*. Sin embargo, en el discurso tienen una naturaleza radicalmente diferente a tal uso. Las expresiones ἴσασι τὴν οὐσίαν ἑκάστου (237c3), ἰδέα (237d6), τοῦ ἀρίστου (237d9, 238a6-7), τὸ ἄριστον (237e2), τούτων τῶν ἰδεῶν (238a3), ἡ θεία φιλοσοφία (239b4), μανίας (241a4), ὑπομιμνῄσκων (241a5), διαλεγόμενος (241a6), τὴν τῆς ψυχῆς παίδευσιν, ἧς οὔτε ἀνθρώποις οὔτε θεοῖς τῇ ἀληθείᾳ τιμιώτερον οὔτε ἔστιν οὔτε ποτὲ ἔσται (241c4-6), entre otras, no están cargadas de la connotación técnica de la filosofía platónica[377]. Esto se debe a que el horizonte del discurso queda enmarcado dentro de la esfera de la δόξα[378], en tanto que opiniones *no examinadas*. El εἰδέναι de 237c1 queda neutralizado, ya que se reduce a la ὁμολογία, la cual no se obtiene mediante un análisis minucioso y crítico, sino mediante la constatación de lo que es evidente para todos (ἅπαντι δῆλον, 237d4). Lo aparente, pues, se revela en ambos discursos como aquello que nos permite conocer y tomar determinaciones en nuestra vida práctica. No en vano, se señalan dos principios rectores en el humano, ἡ μὲν ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν (237d7-8) y una ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου (237d8-9), de los cuales, se privilegia el segundo, por apartarnos de la ὕβρις. No obstante, no se trata de dos principios opuestos, sino situados en dos planos diversos: el primero representa la inmediatez del deseo[379], exento de la educación y del control, mientras

[376] En el discurso de Lisias no encontramos ninguna alusión a la esfera divina. En éste, en cambio, encontramos cuatro alusiones: θεία (239b4), θειοτάτων (239e4), δαίμων (240a9), θεοῖς (241c5). La primera y la última referencia aparecen en un contexto en el que se quiere subrayar la importancia suma o divina que tiene la filosofía, es decir, la educación del alma. La segunda alusión solamente indica la valoración de ciertos bienes, mientras que la tercera parece aludir a cierta divinidad maligna. En cualquier caso, nótese que el alma en sí misma ni se caracteriza como algo divino, ni se alude a su inmortalidad. Los dos discursos hablan meramente de las ventajas y desventajas que pueden reportarle durante su vida terrena un enamorado y un no-enamorado. En consecuencia, los dos discursos ofrecen una caracterización mundana del amor. Dice Friedländer (1969): "in the first two speeches, we cannot hear but the voice of earthly love". Esto ha de tenerse en cuenta, en relación a lo que encontraremos en el tercero y último de los λόγοι.

[377] Sí que podrían ligarse, en cambio, con una concepción isocrática de la filosofía. Trataremos de esta cuestión más adelante.

[378] La definición del discurso se ha dado desde aquello que es ἅπαντι δῆλον (237d4). Todo el discurso se elabora en el plano de lo *manifiesto*. En cualquier caso, conviene recordar que Sócrates declama el discurso tras un velo y que el narrador ficticio es un enamorado encubierto. Así pues, la reiterada alusión a lo evidente que encontramos en el discurso (δῆλον (237d4, 238b3, 239d8); δῆλα (239d3); πρόδηλον (238b5); φανερόν (238b6); σαφέστερον (238b7)) debe ponernos en guardia contra la obviedad del asunto y de lo expuesto.

[379] Adviértase que el desvelamiento del primer discurso socrático, que hace manifiesta la falsa frialdad del discurso anterior, está introduciendo una tesis fuerte de la concepción antropológica de Platón: el ἔρως

que el segundo es una opinión adquirida a través de la experiencia y que dirige hacia lo mejor el deseo que todos sentimos espontáneamente. Este segundo principio, pues, no es sino un tipo de educación anímica basada en la experiencia y aplicada a la ἐπιθυμία ἡδονῶν[380]. A tenor de que la ὕβρις es ἐπιθυμίας (...) ἀλόγως ἑλκούσης ἐπὶ ἡδονὰς (238a1), la educación del alma, eso que recibe el nombre de θεία φιλοσοφία, consiste en educar el deseo hacia τὸ ἄριστον, que no es sino la σωφροσύνη. Es decir, consiste en introducir cierto λόγος (medida, orden, racionalidad) en la ἐπιθυμία, que por sí misma es irracional. Precisamente, el discurso es una apología de esta δόξα (opinión, juicio, principio) o educación adquirida.

Por tanto, Sócrates está empleando en un sentido ordinario términos que la filosofía carga de un sentido técnico: en el discurso la δόξα no se contrapone a la ἐπιστήμη, sino que se liga con el saber (el εἰδέναι de 237c1), y con la educación del alma (241c5) y la divina filosofía (239b4), en una acepción no-platónica. En el discurso no hay ningún elemento que trascienda el horizonte de esta δόξα acrítica: τὸ ἄριστον, identificado con la σωφροσύνη, no se obtiene mediante la transformación del deseo, sino a través de su moderación, sin que varíe, por tanto, su objeto. Por ello, el discurso, en sí mismo, no es en absoluto filosófico en sentido platónico, sino retórico o mundano: persigue el disfrute físico de un muchacho real. Una vez más, vemos como se juega con la dicotomía forma/contenido, para advertir que *lo aparente* no siempre es *lo real*.

El léxico empleado, en apariencia filosófico, esconde un contenido que se sitúa en la misma esfera y combate directamente con el texto de Lisias. Por tanto, vemos que la forma del discurso y la forma de presentárnoslo difieren netamente respecto a su contenido y su naturaleza. En 234d Sócrates dice que solamente prestó atención a Fedro, que lee el discurso; en 235a1-3 dice que solamente se ha fijado en la parte retórica del discurso, es decir, en su forma. No obstante, como vimos, el juego de velos evidencia que ha estado atento a la totalidad del discurso, así como a los elementos que lo rodeaban. Una vez le toca a él producir un discurso, lo elabora de tal manera que obliga a Fedro a ser capaz de ir más allá del ornato externo, para comprender qué está sucediendo. Análogamente, el lector se ve obligado a la misma labor y, además, a analizar cómo responde la atención de Fedro[381]. Por tanto, el discurso lisiaco y el primero de Sócrates difieren, sobre todo, en cuanto a su forma, mientras que casan en aspectos decisivos de su contenido[382].

---

constituye una de las características esenciales de lo humano. Esta cuestión que descubre el primer discurso socrático, en lo sucesivo no se discute en ningún pasaje.

380 Trabattoni (2011b: pp. 290-291) ha analizado con gran acierto esta cuestión.

381 El lector, una vez más, debe comprender mediante la caracterización ofrecida por Platón, quién es Fedro.

382 Dice Trabattoni (2011b: p. 286): "Si delinea percio, tra i tre discorsi esposti nella prima parte del dialogo, una duplice dicotomia: 1) dal punto di vista formale, i due di Socrate (che sono fatti bene) si contrappongono al discorso di Lisia (che è fatto male); 2) dal punto di vista del contenuto, dal momento che i due discorsi di Socrate giungono a conclusioni opposte, la linea di demaracazione passa tra il secondo discorso di Socrate, da un lato, e il discorso di Lisia insieme al primo discorso di Socrate".

Los dos primeros discursos no condenan el placer ni el deseo en cuanto tales, sino que el criterio de discriminación entre lo adecuado y lo que no lo es reside en la dicotomía λόγος/ἄλογος. En último término, la bondad del ἔρως y de la ἐπιθυμία también depende de ella y no hay una condena de un determinado objeto de deseo, sino que cualquier objeto puede ser válido[383], si es que se anhela con medida. Se condenan pues los deseos estrictamente irracionales, que deben ser subsumidos y controlados mediante una educación que les proporcione orden y límite. Todos desean los cuerpos bellos (*cf.* 237d4-5) y no es nocivo buscar el placer físico, sino solamente el hacerlo sin λόγος. El ἔρως físico y el sexo parecen lícitos desde la perspectiva de ambos discursos, siempre que sean moderados y sujetos a un orden. Lo que se condena es lo irracional, en tanto que excesivo e incontinente.

Por tanto, en un primer momento y sin considerar la naturaleza del primer λόγος socrático en el conjunto del diálogo[384], estamos de acuerdo con la *usual/traditional reading*, cuando sostiene que los dos primeros discursos del diálogo comparten tesis y contenido[385]. La tesis es la misma y como el discurso en general, el ἔρως queda circunscrito en una esfera enteramente mundana. Al introducir algunos elementos que dificultan una captación inmediata de esta paridad de fondo, el Académico está obligando al lector a comprenderlo mediante su esfuerzo, igual que Sócrates trata de hacerlo con Fedro. No obstante, el discurso, si bien vela su naturaleza mediante varios procedimientos formales que alteran su aspecto, también sirve para desenmascarar la verdadera naturaleza del discurso precedente. A lo largo del comentario hemos visto cómo el discurso de Sócrates explicita algunos elementos que quedaban implícitos en el Ἐρωτικός y, de hecho, la totalidad del discurso sirve, entre otras cosas, para hacer explícita la ausencia de trascendencia que hay en la perspectiva de los nuevos sabios de Atenas, a saber, sofistas, rétores y logógrafos[386].

Una vez reconocido que el horizonte de ambos discursos es idéntico, conviene señalar que a través de las palabras de uno y otro puede apreciarse un ἦθος diferente.

Según vimos, el discurso del no-enamorado lisiaco es una petición velada de prostitución, en la que se trata de persuadir al joven mediante el argumento al miedo y a través de argumentos fríos, utilitaristas y de carácter mercantil. Una de las claves del diálogo reside en mostrar al joven todos los bienes o recompensas que recibirá de

---

[383] Todos son potencialmente válidos, si bien en el discurso que nos ocupa encontramos una jerarquía tripartita que evalúa los bienes en función de su naturaleza anímica, corporal o económica. En ese sentido sí que introduciría una elevación moral respecto a su precedente.

[384] Más adelante matizaremos en gran manera esta afirmación.

[385] De momento ni aceptamos ni rechazamos la otra tesis de esta lectura tradicional, según la cual ambos discursos son igualmente impíos o erróneos. En cualquier caso, discrepamos con Calvo (1992), que afirma que el contenido de ambos es esencialmente diferente.

[386] Friedländer (1969: p. 225) es uno de los que mejor ha sabido captar la función desveladora del primer discurso socrático: "the first speech of Socrates is by no means simply a new edition of the Lysias speech or a formal improvement. It is at the same time an effort to clarify the human or all too human content of the sophistic product that is all the more dangerous when it is left vague. Only after this danger is plainly shown can Socrates fight against it. Now, with every word, he shows on how low a level love is conceived here".

entregarse al no-enamorado. En cambio, en el argumento del primer discurso de Sócrates no encontramos este ofrecimiento de recompensas. El discurso se limita a explicitar la tesis de que el amor es una forma de ὕβρις y a derivar de ella los perjuicios a los que se somete aquel que le entregue sus favores a un enamorado. En ese sentido, al no hablar explícitamente sobre los bienes que se obtienen de parte del no-enamorado, el discurso carece del tono abiertamente mercantil del primero: frente al texto de Lisias, no se emplea el recurso del soborno.

Sinaiko sugiere que la mayor diferencia entre los dos discursos descansa en la dicotomía que establece el segundo entre el deseo innato de placeres y la opinión adquirida que dirige hacia lo mejor. Según este autor[387], en el discurso de Lisias se asume de manera implícita que todo el comportamiento humano está motivado exclusivamente por el deseo egoísta, mientras que en el discurso de Sócrates se establece una distinción entre éste y la opinión adquirida que apunta hacia lo mejor. Sin embargo, el no-enamorado lisiaco demuestra tener en cuenta los factores sociales, cuando habla, por ejemplo, de τὸν νόμον τὸν καθεστηκότα (231d3). Además, los dos principios directrices que separa el enamorado encubierto no se oponen entre sí, sino que el segundo representa la educación del primero. De hecho, no hay elementos que impidan pensar que el no-enamorado lisiaco no abrace la misma dicotomía, si bien de forma implícita, pues, precisamente, exhibe como virtud la capacidad de refrenar su pasión, es decir, su dominio de sí, el cual liga perfectamente con el ideal de la σωφροσύνη.

Por tanto, la elevación ética respecto al discurso anterior no parece descansar en dicha dicotomía, sino en el tratamiento de los daños que pueden derivarse del enamorado. Mientras que en el primero los perjuicios se agrupaban por yuxtaposición, el discurso socrático los jerarquiza claramente, a través de la tríada διάνοια/ψυχή, σῶμα, κτῆσις/οὐσία. En el discurso del no-enamorado lisiaco descansa implícitamente la idea de que su narrador se ha preocupado de adquirir la educación emocional suficiente como para imponerse a sus deseos y que considera que su virtud, i. e. aquello que lo eleva por encima de los enamorados, es precisamente dicha educación. No obstante, tal educación no constituye sino un medio para alcanzar los fines que el deseo apetece de manera inmediata. La ausencia de jerarquía al analizar los males hace patente que, en definitiva, lo que se privilegia es el disfrute de los bienes, independientemente de su naturaleza. El enamorado encubierto de Sócrates no se sitúa en una posición diametralmente opuesta, a tenor de que su deseo no varía sustancialmente mediante la δόξα adquirida, pero, en cambio, eleva la educación emocional por encima del resto de bienes, como demuestran la jerarquía introducida y lo que se dice entre 239b2-4 y 241c3-6. El discurso privilegia la divina filosofía por encima del resto de quehaceres celestes y humanos, en tanto que educadora del alma. En ese sentido, alerta al joven de que el peor de los daños que le pueden llegar del

[387] *Cf.* Sinaiko (1965: p. 28).

enamorado es alejarlo de la filosofía. Así, si bien el primer discurso de Sócrates se mueve en los mismo límites que el de Lisias, contiene elementos moralmente superiores. De hecho, la tripartición que introduce el enamorado encubierto y la jerarquía introducida, no resultaban cuestiones obvias para los contemporáneos de Platón. La educación del ciudadano se ocupaba igualmente del cuerpo y del alma, mientras que del discurso que ahora tratamos se desprende que la tarea más importante que debe acometer un joven es educar su intelecto. Así, el discurso sugiere que el beneficio más grande que debe encontrar un muchacho en su amistad o relación con otro descansa en el vínculo educativo que se establece entre ellos: si por algo resulta odioso el enamorado para el amado, es porque lo aleja de la educación del alma. El resto de daños, aunque importantes, están subordinados a la cuestión general de la educación y, en particular, a la del alma/intelecto, que es considerada como la más elevada[388].

El discurso, pues, si bien acepta la misma tesis[389], tiene el mismo objetivo y se mueve dentro del mismo horizonte que el anterior, contiene indicios suficientes para que se advierta en su narrador ficticio un ἦθος superior. Se trata de un discurso que muestra una gran preocupación por la παιδεία en general. Ya hemos señalado que la educación del intelecto se ve como superior al resto de ocupaciones, pero la preocupación del narrador por el desarrollo de la potencialidad de las capacidades del joven es constante y atraviesa todos los niveles. El enamorado encubierto sabe que su virtud radica en su δόξα adquirida, hasta el punto que la privilegia por encima de los propios placeres de los que puede gozar de manera ordenada y mesurada gracias a ella. En 239c4-5 se traza la diferenciación entre ἡδύς y ἀγαθός[390]. Igual que la δόξα adquirida no se contraponía a la innata ἐπιθυμία ἡδονῶν, lo placentero no se contrapone al bien. Según la perspectiva del discurso, las personas tienden naturalmente hacia la obtención de lo placentero y no hay nada dañino en ello, siempre que se persiga de manera ordenada y mesurada. El bien, precisamente, es el goce racional de los placeres, pero, también, la propia educación, ya que es el medio que nos permite comportarnos con σωφροσύνη y gozar de forma adecuada. En ese sentido, la educación, no ya sólo la anímica, sino también la corporal, se privilegia como un bien superior al resto de bienes, a tenor de que es el medio que nos permite conducir hacia el bien todos nuestros deseos. El no-enamorado lisiaco, hacía gala de una disposición similar, en tanto que subrayaba la grandeza de su dominio de sí. No obstante, en sus palabras no encontramos una preocupación seria por la educación del muchacho, sino

---

388 Al sostener esta tesis no descuidamos que el enamorado encubierto esté tratando de persuadir al muchacho mediante su argumento. No obstante, no hay contradicción alguna entre dicho argumento y la *práxis* del narrador: desea al joven, pero lo hace de manera temperada y beneficiosa, gracias a la educación que ha impuesto a su natural deseo de placeres.

389 De momento evitamos pronunciarnos sobre si es o no correcta. Se trata de una cuestión que analizaremos mejor en lo sucesivo.

390 De hecho, la diferenciación es trazada a lo largo de todo el discurso, haciéndose explícita en diversos momentos.

que trata de persuadirlo mediante el miedo y el chantaje. En el discurso de Sócrates, en cambio, se subraya la cuestión educativa[391], con lo que parece que se le advierte de que, por encima de todo, le conviene encontrar alguien con el que poder educarse en general, y en especial, en lo que al intelecto se refiere. Por tanto, así como la propuesta lisiaca resulta fría y desencarnada, la del enamorado encubierto se asemeja mucho más a una relación homo-erótica tradicional mantenida entre un educador y su discípulo, incluyendo en ella, claro está, la mercadería intelectual y física. En ese sentido, encontramos una preocupación por la educación del muchacho deseado, que está ausente en el discurso anterior. El enamorado encubierto de Sócrates no ve al joven como un mero objeto del que sacar provecho, sino un futuro ciudadano y hombre libre al que tiene el deber de educar y del que, a cambio, obtendrá un goce.

Reconocido esto, conviene concluir recordando que el discurso contiene la misma tesis de fondo y responde al mismo objetivo que el precedente. La dicotomía que estructura el argumento es el par σωφροσύνη/ὕβρις, cuyos polos resultan excluyentes: con el primero se asocia aquello que tiene λόγος y el bien en general; con el segundo, en cambio, lo irracional, en un sentido totalmente negativo. El discurso no contempla bienes no sujetos a límite.

### II. 6. Intermedio entre el segundo y el tercer discurso

#### II. 6. 1. Sócrates da por concluido su discurso (241d2-243e7): un primer giro discursivo

A diferencia del discurso del logógrafo, el de Sócrates no ofrece a su público la posibilidad de que le señalen, si es que los hubiese, los elementos que han sido pasados por alto: el discurso queda zanjado (*cf*. 241d2-3). El contraste resulta paradójico, en tanto que el final abierto viene ofrecido por un texto petrificado mediante la escritura y en ausencia de un autor o responsable que pueda asumir la propuesta[392]. En cambio, el discurso oral y que, pese a las apariencias con las que lo reviste Sócrates, debemos pensar que es improvisado (*cf*. 236d5), se muestra mucho más rígido en su final.

En cambio, la impersonalidad del texto escrito sí que se adecúa a la situación discursiva, igual que la interpelación directa que emplea el discurso oral. Sócrates anuncia el fin del discurso aludiendo directamente a Fedro: primero emplea un vocativo (241d2: ὦ Φαῖδρε), y después un participio (241d2: ἀκούσαις) y un pronombre (241d3: σοι) referidos a éste. Además, si tenemos en cuenta que Fedro es un enamorado de los discursos, el final resulta significativo: se le dice sin ambages que no le escuchará hablar más, que el λόγος ha llegado a su fin para él. Sócrates parece conocer las teclas que debe pulsar para hacer reaccionar a Fedro. Al punto, éste recobra la actividad, una vez más, ligada a su glotonería discursiva. El anuncio ha

[391] En tanto que la educación siempre comporta cierta conducción anímica o ψυχαγωγία, resulta significativo advertir que el discurso está plagado de derivados del verbo ἄγειν.
[392] Ya señalamos que Fedro no se muestra capaz de defenderlo.

decepcionado a Fedro[393], que, insaciable, quería más, al suponer que el discurso estaba hacia su mitad (μεσοῦν, 241d4), faltando aún por exponer todos los beneficios derivados de otorgar los favores a un enamorado. Así, pues, con la esperanza de continuar devorando palabras, le pregunta por qué se detiene.

Fedro persevera en su talante filológico y Sócrates juega con él a su antojo. En su respuesta no cede, sino que resuelve la cuestión por la vía rápida, diciendo que basta con pensar que todo cuanto se le ha recriminado al enamorado, se le ha de alabar al no-enamorado, en tanto que beneficioso. Con ese pequeño añadido se juzga que se ha hablado ἱκανῶς (241e7) sobre ambos, e introduce una pregunta retórica que alude directamente al carácter de su interlocutor: τί δεῖ μακροῦ λόγου; (241e7). Sócrates, παρὰ τὸ εἰωθὸς, ha tomado la vía de la macrología, pero Fedro quiere más. El motivo por el que se niega a decir más cosas, además del de haber hablado suficientemente, es, cuanto menos, sorprendente: Sócrates dice que comenzaba a declamar versos épicos[394] y no ditirambos, de manera que, de extenderse con lo relativo al enamorado, hubiese quedado claramente poseído (σαφῶς ἐνθουσιάσω, 241e4-5) por las ninfas, a las que Fedro lo lanzó premeditadamente (αἷς με σὺ προὔβαλες ἐκ προνοίας, 241e4)[395]. Anteriormente invocaba a las musas para entonar su *canto inspirado*[396], pero un cambio de actitud repentino hace que la declamación se sustituya por un razonamiento lógico: aplicar al no-enamorado lo contrario de lo atribuido al enamorado.

Tras este cambio de humor, Sócrates anuncia que cruza el río y se va, antes de ser obligado por Fedro a algo más grande (μεῖζον, 242a1). De nuevo, hace patentes el

---

393 También lo entiende así de Vries (1969: p. 102), que señala que el καίτοι (241d4) tiene sentido adversativo.

394 Seguramente alude a la imagen plástica con la que acaba su discurso, ὡς λύκοι ἄρν' ἀγαπῶς', ὣς παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί (241d1), que como sostiene Hermias, bien podría ser una adaptación de *Ilíada* XXII, vv. 262-263: ὡς οὐκ ἔστι λέουσι καὶ ἀνδράσιν ὅρκια πιστά, οὐδὲ λύκοι τε καὶ ἄρνες ὁμόφρονα θυμὸν ἔχουσιν. De Vries (1969: p. 101), en cambio, cree que es más probable que Platón tuviese en mente un proverbio hexamétrico, como el citado por el escolio V a la *Ilíada* XXII, 263: ἄρνα φιλοῦσι λύκοι, νέον ὡς φιλέουσιν ἐρασταί. Adviértase que seguimos la edición de Bekker, y no la de Burnet y Robin, pues creemos que tiene más sentido que el pasaje constituya un hexámetro entero.

395 Esta frase refuerza el τούτων μέντοι σὺ αἴτιος de 238d5. El causante del discurso es Fedro: él lo ha arrojado premeditadamente a las ninfas. Empero, no es la única alusión que encontramos en paralelo entre los versos del intermedio discursivo y los señalados. La frase también debe ponerse en relación con τῷ ὄντι γὰρ θεῖος ἔοικεν ὁ τόπος εἶναι, ὥστε ἐὰν ἄρα πολλάκις νυμφόληπτος προϊόντος τοῦ λόγου γένωμαι, μὴ θαυμάσῃς· τὰ νῦν γὰρ οὐκέτι πόρρω διθυράμβων φθέγγομαι (238c9-d3). Como subrayamos, Fedro ha procurado conducir a Sócrates hasta un lugar idílico para pronunciar un discurso y Sócrates denuncia la actividad promotora de Fedro, refiriéndose una y otra vez a lo magnífico que resulta el paraje, que se asocia con las ninfas, divinidades ligadas al campo y a la naturaleza en general. Cabe señalar, además, que el término διθύραμβος también se usaba para aludir metafóricamente a un lenguaje ampuloso; como hemos visto, el λόγος pronunciado estaba cargado de léxico que, si bien ocultaba un sentido no-técnico, le confiere una apariencia filosófica.

396 Adviértase que el canto *inspirado* ha defendido la humana y señuda σωφροσύνη, frente a la irracionalidad del amor. Una vez más, el contraste entre la forma y el contenido, es decir, entre la manera de decir socrática y aquello que se dice, resulta evidente: el elogio de la cordura se hace mediante un canto que ha sido recitado bajo la invocación de las musas. Los aludidos ditirambos, pues, defienden un argumento muy frío. No obstante, Fedro no protesta a este respecto, sin preocuparse por el hiato que se abre entre la apariencia y la realidad de las cosas y, sobre todo, de las palabras.

talante y el *modus vivendi* de Fedro, pero, además, informa de su repentina marcha, la cual impedirá cualquier discusión ulterior sobre los discursos. Así, sin considerar las posibles críticas de su auditorio, deja su mito (μῦθος, 241e8) a la suerte que le toque correr[397].

La respuesta de Fedro evidencia que no se toma en serio ni la cuestión de la inspiración ni los motivos alegados para interrumpir su discurso, pues nada dice de ellos. No obstante, su apetito discursivo y dialogal lo llevan a tratar por todos los medios de que Sócrates no cumpla su anuncio y permanezca en el lugar, para dialogar (διαλεχθέντες, 242a6) sobre lo dicho. Su ingenio, que de momento se muestra lánguido a la hora de discutir con los discursos, muestra su mayor solidez cuando se trata de hallar pretextos para retener a su interlocutor en la conversación. Aprovecha que es mediodía y que el calor estival está en su punto más álgido, para convencer a Sócrates de que permanezca en el lugar dialogando, hasta que refresque.

Fedro, por tanto, reacciona como le es propio a un glotón discursivo. Sócrates propicia a lo largo de todo el diálogo el desenmascaramiento del verdadero carácter de su interlocutor y, llegado este punto, el mediodía, señala sin ambages lo que ha sugerido desde el inicio: Fedro es un filólogo y un promotor discursivo que goza de los placeres intelectuales del λόγος. Sócrates cataloga a Fedro como alguien θεῖός [...] περὶ τοὺς λόγους (242a7) y dice que, entre sus contemporáneos, ninguna otra persona, salvo Simias el tebano[398], ha logrado que se hiciesen tantos discursos como Fedro, ya los pronunciase él mismo u obligase a otros a hacerlo.

No obstante, pese a que diga de él que es ἀτεχνῶς θαυμάσιος (242a6-7), lo cierto es que Sócrates ni se sorprende ante el carácter de su interlocutor, ni está siendo conducido. Sócrates, que reiteradamente atribuye la causa de su primer discurso a Fedro, finge estar siendo conducido, cuando, en realidad, es él quien está llevando a su interlocutor por los derroteros deseados. Fedro es un buen promotor discursivo, pero Sócrates no ha pronunciado su primer discurso forzado por él, ni pronuncia el segundo debido al reclamo de Fedro de conversar sobre lo dicho hasta que mitigue el calor del mediodía. Sócrates anuncia que pronunciará un segundo discurso, pero la causa, si bien descansa en Fedro (δοκεῖς αἴτιός μοι, 242b4), no radica en su poder (κράτος) como "promotor", sino en la voluntad socrática de ejecutar un plan mediante el que *reconducir* su carácter. Es decir, la *praxis* socrática se está adecuando al interlocutor que tiene en frente. Por su parte, Fedro se alegra ante el anuncio socrático, pues en tanto que γαστήρ discursivo, siempre está ávido de escuchar nuevos λόγοι.

A continuación, Sócrates explica el motivo por el que ha mudado su propósito de cruzar el río y se dispone a pronunciar un nuevo discurso. Para ello, recurre a un

---

[397] El anuncio de Sócrates resulta importante, a tenor de lo que dice Sócrates en 275d-e. Como Sala (2007: p. 121) ha señalado, el λόγος requiere siempre de la ayuda de un padre que lo asista. Así pues, el propio texto de Lisias, como veremos a lo largo del diálogo, es manejado por Sócrates a su antojo, en ausencia del padre. Fedro es incapaz prestarle su ayuda.
[398] *Cf. Fedón* 85c.

motivo usual[399] (εἰωθὸς, 242b9) en él, como es la aparición de la *señal daimónica* (τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς, 242b8-9), la cual siempre le disuade de actuar cuando se dispone a hacer algo indebido. Esta vez, la señal le impide abandonar el lugar, hasta haberse purificado (ἀφοσιώσωμαι, 242c3), como si hubiese cometido una falta contra los dioses (ὡς δή τι ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον[400], 242c3). En cualquier caso, el εἰωθὸς lo debemos interpretar con cierta cautela, pues, como ha señalado Calvo[401], su intervención no es análoga a las que encontramos en otros diálogos. En efecto, el δαίμων o su señal acostumbran a aparecer antes de que se cometan acciones impías, para impedirlas. Empero, en la presente ocasión no le previene de pronunciar su primer discurso, sino que apareciendo *a destiempo*, le aconseja no atravesar el río hasta haberse purificado de la falta. Es decir, en esta ocasión la señal divina le exhorta a pronunciar un segundo discurso que lo redima del primero y, por tanto, su intervención no es de carácter exclusivamente restrictivo, sino, más bien, exhortatorio[402]. Así pues, la espontaneidad y la improvisación del hacer y del decir socrático deben examinarse con cautela, al contar con numerosos elementos que nos sugieren que las cosas no son simplemente lo que aparentan.

Fedro pretende retener a Sócrates mediante razones externas, como son la meteorología y, tal vez, las prescripciones médicas[403]. Sócrates permanece en el lugar, pero bajo el pretexto de una señal estrictamente interior. Además, la dicotomía interior/exterior se acentúa más, al atribuir su primer discurso a una causa externa, a saber, a Fedro. Dicha dicotomía liga perfectamente con el juego de ocultamientos y de desvelamientos que traza Platón a través de todo el diálogo: la apariencia externa de las cosas no coincide siempre con su naturaleza interior y, precisamente, el diálogo avanza desvelando elementos que en un inicio permanecían ocultos. En esta ocasión en la que la naturaleza del *luminoso* Fedro se ha expuesto claramente a la luz del mediodía, Sócrates recurre de forma inusual al usual recurso de la señal divina, para decirnos que ha alcanzado a ver la verdadera naturaleza de los dos λόγοι anteriores, que hasta entonces había pasado desapercibida: su naturaleza es impía y por tanto, se

---

[399] Luc Brisson (1989: p. 205, n. 133) ofrece una útil lista de las apariciones de la señal divina a lo largo de la obra platónica.

[400] Interpretamos el singular neutro siguiendo a de Vries (1969: p. 106): "the gods collectively".

[401] *Cf.* Calvo (1992: p. 50).

[402] Hackforth (1952) también ha señalado esta anomalía en la aparición daimónica del *Fedro*. A este respecto estamos de acuerdo con él y no con de Vries (1969: p. 106), que afirma que "as to the δαιμόνιον, here too its action is prohibitory"; la prohibición de no cruzar el río es en realidad una exhortación a pronunciar un nuevo discurso que lo redima del anterior. En cualquier caso, según las palabras de Sócrates, la señal no dice exactamente la manera en la que ha de purificarse Sócrates y, así, lo señalado por Timotin (2012: p. 56) se ajustaría bien al caso: "on peut observer que les interventions du signe sont en soi neutres et que c'est l'interprétation rationnelle qu'en donne Socrate qui permet de considérer qu'elles l'empêchent de prendre telle ou telle décision". Vemos, pues, que no sólo el λόγος va necesariamente ligado a cierta mediación, sino cualquier símbolo con el que se relacione el ser humano.

[403] Recordemos que Fedro frecuentaba la amistad de Acúmeno y su hijo Erixímaco, ambos médicos, y que se muestra desde el principio del diálogo preocupado por los consejos medicales. Así pues, parece que entre los preceptos médicos más corrientes de la época, estaría el de no caminar expuesto al sol durante las horas más calurosas del verano.

ha faltado contra la divinidad. Además, Sócrates no sólo pretende sacar a la luz la naturaleza de los discursos anteriores, sino que se reviste con un nuevo disfraz: dice que es un adivino (μάντις, 242c4), aunque uno no muy bueno, sino como los que a duras penas se manejan con las letras, hasta el punto que sólo se basta a sí mismo. Sócrates, pues, se caracteriza como alguien que no está muy versado ni en la lectura ni en la escritura, y que tiene la capacidad adivinatoria, pero no para los demás, sino solamente para sí mismo. Con este nuevo atuendo, nos sugiere que ha comprendido claramente la falta (σαφῶς οὖν ἤδη μανθάνω τὸ ἁμάρτημα, 234c5-6) de los discursos, gracias a que el alma tiene la capacidad adivinatoria (μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχή, 242c7). Así, no atribuye su descubrimiento al análisis o a la reflexión, ni tampoco a la dialéctica, sino a una señal divina y a la capacidad adivinatoria del alma, la cual, de pronto le ha revelado semejante iluminación, como un don divino. El δαιμόνιον σημεῖον y la adivinación se ligan a la interioridad[404] e, incluso, a la particularidad, pero como elementos estrictamente irracionales. El primer discurso socrático se ligó a una fuente externa e irracional, mediante la alusión a la inspiración. Esta vez, la irracionalidad ya no se asocia solamente con lo externo, sino con la interioridad. En cualquier caso, se trata de un procedimiento que choca directamente con la actitud ilustrada y racionalizante de Fedro y de los σοφοί aludidos en 229c6. Asimismo, οἱ τὰ γράμματα φαῦλοι[405] (242c4-5) con los que se compara Sócrates, estaría marcando un contraste claro con el logógrafo Lisias y con el lector Fedro. Sócrates está revistiéndose una y otra vez con atributos de hombres antiguos, en contraste con el refinamiento y las técnicas de las nuevas vanguardias de la ciudad. La provocación lanzada a su interlocutor, pues, resulta manifiesta.

El Fedro histórico, no lo olvidemos, fue condenado al exilio, acusado de impiedad. Sócrates[406], en cambio, en este punto del diálogo se refiere a una frase[407] de

[404] Algunos intérpretes han tratado de aclarar la naturaleza de esta señal divina, reduciéndola a la conciencia. A nuestro juicio, esta operación, muy del estilo de los alegoristas que critica el propio Sócrates, no resuelve el problema, sino que lo camufla, y más en un pasaje como el presente, en el que la aparición del δαιμόνιον no es tan usual como se anuncia.

[405] Además, al señalar que la capacidad adivinatoria que posee su alma solamente es suficiente para bastarse a sí mismo, justifica el no haber comprendido la falta de la escritura lisiaca, hasta no haber sido él inducido a pertrecharla por sí mismo. La capacidad adivinatoria se vincula, pues, con la interioridad, mientras que las letras, en este caso las que escribe Lisias y Fedro lee, con lo externo. Οἱ τὰ γράμματα φαῦλοι sólo se bastan a sí mismos, como Sócrates, mientras que los versados en las letras del alfabeto, como Lisias y Fedro, no solamente se bastan a sí mismos. Una vez más, Sócrates se reviste de un papel humilde frente a Lisias, pero como buen εἴρων, su modestia, de hecho, sirve para denunciar la falsedad de la grandeza de aquellos frente a los que se sitúa. En este caso, se denuncia que Lisias, un logógrafo eminente, se ha equivocado en su diagnóstico, mientras que Fedro, apto en la lectura, no ha sabido adivinar la naturaleza falaz del discurso.

[406] Al Sócrates histórico también se le acusó de impiedad, pero por una conducta que nada tiene que ver con la de Fedro.

[407] Es interesante señalar que, al ponerla en boca de Sócrates, Platón adapta a su antojo la cita de Íbico, según señala de Vries (1969: p. 242), quien, a su vez, cita un artículo de Benardete (1963) en el que, contra J. Labarbe (1949), sostiene que las deformaciones de las citas responden a la intención del Académico. La cuestión de las citas erróneas constituye uno de los temas tratados por el diálogo, al analizar en su parte postrera la cuestión de la escritura. Para un análisis más reciente de la citación homérica de los poetas,

Íbico[408] para señalar que teme que el discurso pronunciado haya obtenido el honor de los hombres a costa de errar en relación a los dioses. Es decir, imita el carácter de alguien impregnado de las costumbres y la religiosidad antiguas.

Fedro no comprende el motivo de un cambio tan repentino en su parecer y le pide explicaciones. Sócrates afirma que el discurso anterior fue δεινός[409] (242d3), εὐήθης (242d7) y ἀσεβής (242d7). El motivo es que Ἔρως es una divinidad e hijo de Afrodita y que, sin embargo, los dos discursos lo han vituperado, sin reconocerlo. En efecto, según algunas versiones del mito, el Amor, hijo de Afrodita, es un dios (θεός)[410]. Fedro no parece darle mucha credibilidad a esta tradición, como expresa su respuesta: λέγεταί γε δή (240d10). En efecto, "se dice", lo cual no implica que sea verídico y, menos todavía, para un joven urbanita e ilustrado. No obstante, Sócrates sigue fiel a su nueva estrategia, mostrándose plenamente convencido de la veracidad de la tradición que recoge: εἰ δ' ἔστιν, ὥσπερ οὖν ἔστι, θεὸς ἤ τι θεῖον ὁ Ἔρως (240e2). Se trata éste de un punto crucial, pues en lo sucesivo se toma esta definición del amor como el punto de partida del que derivan todos los argumentos de su segundo discurso. Recordemos que anteriormente ya se ofreció una hipótesis (*cf.* 236a7-b1) y una definición del amor (*cf.* 237d3; 238b7-c4) y que, además, se apeló a la ὁμολογία y a la necesidad de conocer la naturaleza de la cosa descrita. No obstante, la mántica intuición socrática le ha hecho comprender, de pronto, que el amor es un dios y algo divino, de lo que deduce, adoptando una posición piadosa, que de la divinidad no cabe predicar nada malo y, por tanto, no se ha de vituperar, sino alabarlo. Se denuncia, por ende, el punto de partida del que han derivado todos los argumentos de los dos discursos anteriores, es decir, se critica el supuesto inicial, la hipótesis que, precisamente, fue descrita como necesaria (*cf.* 236a1) y válida por el propio Sócrates. No obstante, el filósofo, si bien no descuida el deber de expiar su falta, juega

---

véase J. Mitscherling (2005). También es interesante a este respecto la nota de Bonazzi (2011: p. 73, n. 83) en relación a la citación en 242d1 del fr. 310 Davies de Íbico: "un'ipotesi affascinante, ma quasi impossibile da approfondire per mancanza di testi, è che nel *Fedro*, accanto a questa citazione diretta, non mancassero neppure riprese e criptocitazioni: a titolo di esempio consideri il fr. 286, 9 Davies dove si menziona la potenza di Borea (cfr. 229b) o il fr. 287, 6-7 Davies dove l'amante è presentato come un cavallo che non vuole piú correre".

408 Resulta interesante notar que Íbico, poeta lírico del siglo VI y oriundo de Regio, era considerado el poeta por excelencia del amor y con tendencia a la pederastia.

409 En 242d4 el adjetivo δεινός queda reforzado mediante el uso de la anáfora: δεινόν, ὦ Φαῖδρε, δεινὸν λόγον. Adviértase, además, que dicho adjetivo vuelve aparecer en 234d7 en superlativo. Con ello, Sócrates se muestra exageradamente afectado ante la falta cometida. Además, podría haber un juego semántico, aludiendo a la perífrasis δεινὸς λέγειν, con la que se designaba a los sofistas, por su *habilidad para hablar*. Así, si bien en 242d4 y otros pasajes (240b1; 250d4; 254b1; 260c3; 275d4) tiene el sentido de "terrible", en el mismo diálogo podemos encontrar el adjetivo empleado con el sentido de "hábil" (229d4; 245c2; 267c9; 273c7). Es más, en 228a1-2 se designa a Lisias como δεινότατος ὢν τῶν νῦν γράφει. Por tanto, podría haber un juego según el cual, para Platón la *habilidad* de los rétores, logógrafos y sofistas es, en realidad, una "*terribilidad*".

410 En el *Banquete* es Agatón quien recoge esta tradición, mientras que Sócrates, en el discurso afirma recoger de Diotima, dice que el ἔρως es un δαίμων μέγας (202d3), hijo de Πόρος y de Πενία. Obviamente, Sócrates amolda su discurso a la situación en la que se encuentra, a su estrategia discursiva y al interlocutor que tiene en frente.

nuevamente a descargar la culpa fuera de sí: se reconoce un mero canal de cuya boca ha brotado el discurso de Fedro (242d11-e1). Pero si bien vuelve a caracterizarse como un medio a través del cual brota un discurso, esta vez no sostiene estar inspirado, sino *envenenado* (καταφαρμακευθέντος, 242e1). Ha sido Fedro, dice, quien lo ha *hechizado* (καταφαρμακευθέντος, 242e1). En 230d6 Sócrates dice que Fedro ha sabido encontrar el φάρμακος para hacerlo salir del núcleo urbano, que no era otro que el discurso de Lisias. En 244e1, en cambio, sugiere que el *remedio* con el que Fedro lo ha sacado fuera del ἄστυ, en realidad, lo ha *envenenado* o *hechizado*. La ambigüedad de los λόγοι queda patente, en tanto que son capaces de curar o de envenenar a quienes se vinculan con ellos. Adviértase que la diferencia entre el veneno y la medicina radica en la medida, i. e. λόγος.

De esta manera, Sócrates insiste en que los dos discursos han faltado contra el amor, a causa de partir de una hipótesis errada. Ambos han deducido sus argumentos de una concepción incorrecta del amor. Es decir, su falta se liga a la εὐήθεια (242e5), pues no dicen μηδὲ ἀληθὲς (243a1). El pasaje vuelve a contener una más que probable crítica velada al refinamiento de los nuevos sabios, entre los que Fedro se encuentra tan cómodo. Según Sócrates, la εὐήθεια de los dos discursos es *πάνυ ἀστεία*. Son discursos que hablan revistiéndose de un aire majestuoso, pero sin decir nada consistente o verdadero, con el afán de engañar (ἐξαπατήσαντε, 243*α*2) a ciertos hombrecillos (ἀνθρωπίσκους τινὰς, 243a1-2) y adquirir una buena reputación (εὐδοκιμεῖν) entre ellos. El εὐδοκιμήσετον de 243a2 debe ponerse en paralelo con la cita de Íbico que Sócrates acaba de traer a colación. En ambos pasajes, aunque con términos distintos, se habla de ganar honor (τιμή) o fama (δόξα) entre los hombres, descuidando a los dioses o la realidad de las cosas. Por tanto, atribuyendo a los autores de los discursos la voluntad de engañar a unos hombrecillos para adquirir entre ellos buena fama, se está denunciando la situación concreta que se ha producido entre Lisias y Fedro, y, de manera general, la lógica que atraviesa la práctica de los nuevos sabios, a saber, sofistas, rétores, oradores y logógrafos. Fedro es un ciudadano ilustrado que cree que la práctica intelectual discursiva no comporta peligros, pero Sócrates trata de extirparle este presupuesto infundado. De hecho, las propias palabras de Sócrates entre 237a10 y 237b7 ya anunciaban que el objetivo discursivo era parecer más sabio a su compañero, y lo consiguió, a pesar de emplear un discurso errado. El φάρμακος que Fedro ocultaba, en realidad, no ha hechizado a Sócrates, sino al propio Fedro, que ha sido seducido por su persuasión; Sócrates, a su vez, ha conseguido persuadir y hechizar a Fedro por segunda vez y mediante un nuevo discurso, hasta el punto de parecerle más sabio, incluso. Sin embargo, Sócrates dice no querer ganar buena fama entre ciertos hombrecillos, en este caso Fedro, a costa de no decir nada verdadero o de cometer una falta respecto a los dioses. Como señalamos, los primeros dos discursos del diálogo se mueven en un plano carente de elementos transcendentes: todo se sitúa dentro de la esfera mundana. En este intermedio, se sugiere que se ha faltado a los dioses y a la verdad y, así, Sócrates se dispone a purificarse mediante un nuevo λόγος.

En cualquier caso, las razones aducidas en este intervalo sugieren que la naturaleza del siguiente discurso será radicalmente distinta a la de los anteriores, en tanto que abre una vía transcendente.

Adviértase que la crítica a los nuevos sabios de Atenas no es menos dura que la lanzada contra Fedro, al que, de forma velada, tacha de *hombrecillo* que deja engañarse. Además, la clave de la crítica reside en afirmar que lo dicho no es ni pío ni verdadero[411]. Con el anuncio del tercer discurso, se cambia una hipótesis por otra, pero, de nuevo, la fundamentación de la definición de ἔρως vuelve a ser nula. La anterior, que hasta este pasaje había pasado por verdadera, es rechazada a causa de que una intuición de carácter pseudo-divino ha alertado a Sócrates y de que ha recordado la tradición que sostiene que el amor es un dios e hijo de Afrodita. Se recurre pues a la mitología para dar validez a la nueva tesis, que contradice la primera. Con esto, se hace un guiño al pasaje de la desmitologización de *Fedro* 229b y ss., y mediante el empleo de la mitología se mide el carácter presumidamente frío y racional de Fedro y de los dos discursos anteriores[412].

En efecto, la alusión al pasaje anterior y la provocación vertida contra el carácter refinado e ilustrado de Fedro parecen inequívocas, cuando, a continuación, la falta contra los dioses se cataloga como una falta περὶ μυθολογίαν[413] (243a3-4). La mitología[414], esa tradición que viene de antaño, ha sido desatendida por los dos discursos anteriores. Mas existe una antigua purificación que Homero no conoció, pero sí, en cambio, Estesícoro, merced a la cual y a diferencia de Homero, que no la conocía, recobró la vista al componer una palinodia para retractarse, tras haber difamado a Helena mediante sus versos. Una vez más, Sócrates decora el razonamiento con un tono vetusto[415], ante alguien más joven que él y que es un ciudadano a la moda. Las propias noticias sobre Homero se revisten ya en la época de Platón de un aire mítico o legendario, circulando diferentes versiones[416], entre las que Platón rescata la que afirma que perdió la vista a causa de lo que dijo en contra de Helena. Homero no descubrió la causa de su ceguera, pero Estesícoro, que sufrió el mismo mal tras componer una

---

411 En Platón las Ideas no sólo sirven para justificar la verdad sobre las cosas del mundo terreno, sino, sobre todo, para *valorarlas* en función de aquéllas.

412 La cuestión es más compleja, si cabe, en tanto que Sócrates designa su discurso mediante el término μῦθος.

413 Werner (2012: pp. 46-47) cita este pasaje para defender que los tres discursos, en el fondo se constituyen del mismo tejido: los tres están en la esfera del mito o del discurso monológico, en el cual se busca antes persuadir que alcanzar la verdad. Al menos en su declamación, la palinodia no constituye un cambio radical en lo que concierte al método, sino solamente en el contenido.

414 Sócrates se aprovecha de la ambigüedad y plasticidad de los mitos griegos y selecciona la versión que más le conviene, obviando las restantes. En el pasaje que comentamos, sostiene que la falta ha sido cometida contra la mitología, tomando así la parte, a saber, una versión del mito, por el todo, esto es, la mitología. Asistimos a una unilateralización y a un reduccionismo que deberían darnos más pistas sobre el carácter de Fedro, en función de cómo reaccione.

415 Recuérdese que al discurso del δεινότατος ὢν τῶν *νῦν* γράφειν (228a1-2) se le opone el de *παλαιοὶ* γὰρ καὶ σοφοὶ ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες (235b7).

416 *Cf.* Pòrtulas (2009[2]).

κακηγορία de Helena, llegó a comprender el origen de su ceguera al ser un buen μουσικὸς[417] (243a6) y confeccionó una palinodia[418], para librarse de su falta. Gracias a esto recobró la vista.

Este interludio entre el primer y el segundo discurso socrático, resulta especialmente significativo en lo que respecta a la cuestión del desvelamiento y la visión: es mediodía, cuando el sol brilla con más fuerza; Sócrates desvela su rostro y adivina que los discursos anteriores son erróneos, alcanzando a ver su falsedad, hasta entonces oculta; en el momento que *adivina* o alcanza a ver la verdad sobre el amor y, con ello, la verdadera naturaleza de los discursos anteriores, en pleno mediodía, en plena lucidez, comprende que está a punto de perder la vista a causa de su falta respecto a la divinidad, por lo que una vez ve la verdadera naturaleza del ἔρως, se apresura a componer un discurso que no le haga perder la vista. Hay, pues, un juego paradójico en este pasaje, en el que la capacidad visual constituye un elemento central. Sócrates se desvela y dice adivinar todo lo que antes había permanecido a oscuras, pero es entonces cuando corre el riesgo de deslumbrarse y quedarse ciego ante la luminosidad del mediodía. A este respecto, el comentario de Hermias (75. 2, ss.) respecto a la suerte que corrieron Estesícoro y Homero resulta relevante: nos recuerda que Homero, al perder la vista, ganó la visión interior, mientras que Estesícoro, al recuperarla, quedó limitado a la visión exterior. Pero pese a que el comentario contribuya al enriquecimiento de la dicotomía cubierto/descubierto e interior/exterior, la argumentación socrática parece privilegiar el buen tino de Estesícoro por encima de Homero, desatendiendo la tradición recogida por éste, y no sólo eso, sino que su previsión y la rápida retractación que se dispone a entonar lo hacen más sabio (σοφώτερος, 243b3) que aquéllos.

Una vez más, Sócrates se muestra de una manera que se opone a la apariencia manifestada unas líneas más arriba: en 229c6 se desmarca de los σοφοί que desnaturalizan los mitos; en 235a1 alude a su οὐδενία; en 235c8 en habla de su ἀμαθία y señala como su primer discurso no es suyo, sino de ciertos sabios antiguos; en 236d5 se define como un ἰδιώτης, frente al profesional Lisias; aquí, en cambio, juzga a Estesícoro más sabio que al educador por antonomasia de los griegos, pero se juzga a sí mismo incluso más sabio que aquél, ya que no aguardará a perder la vista para expiar

[417] Conviene señalar que aquí no es posible identificar al μουσικός y al ποιητής. El primero designaría el *músico* sometido a la inspiración de las musas, mientras que el segundo, se referiría simplemente al poeta mimético. Relevante es a este respecto la jerarquía trazada en 248d, en la que el primero se sitúa junto al φιλόσοφος, al φιλόκαλος y al ἐρωτικός, en el peldaño más alto, mientras que el ποιητής o cualquier otra persona que se ocupe de la μίμησις son degradados al sexto puesto. Y sin embargo, no es menos cierto que inmediatamente después del μουσικὸς ὢν nos encontramos con dos derivados de ποιεῖν (ποιεῖ, 243a7; ποιήσας 243b1) que se refieren a la labor *compositora* de Estesícoro. Una vez más, Platón se expresa de manera intencionadamente equívoca, complicando la labor del lector.

[418] Apenas conservamos unos pocos fragmentos de esta obra de Estesícoro (VII-VI), hallados en excavaciones recientes. Aparte de éstos, sólo dos referencias tardías aluden a la obra: una de ellas es este pasaje que estamos analizando del *Fedro* y la segunda es de Isócrates (*Encomio de Helena*, 64). Asimismo, otro texto del *Corpus Platonicum* habla de la κακηγορία que Estesícoro compuso a propósito de Helena y vincula esta falta, también aquí, a la ignorancia de la verdad (ἀγνοίᾳ τοῦ ἀληθοῦς, 586c5).

su falta. El mediodía, por tanto, parece haber iluminado a Sócrates, que gracias a la aparición de su señal divina, afirma haber contemplado su error y aquello que debe hacer para purgarse. El μῦθος anterior, por tanto, es criticado y no se abandona a la suerte que merezca correr (*cf*. 241e8-242a1), sino que, merced al fogonazo de luz que lo ha aclarado todo, es purgado. Sócrates anuncia que se dispone a restituir la dignidad del ἔρως mediante una *παλινῳδία*[419] y esta vez con la cabeza al descubierto (γυμνῇ τῇ κεφαλῇ, 243b6), a diferencia de lo que pasó en el discurso anterior, a causa de la vergüenza[420].

Fedro ni protesta ni parece preocupado por no haber sabido captar por sí mismo la falsedad de los discursos anteriores. Tampoco le preocupa el dardo más o menos velado que le lanza Sócrates, al hablar de ciertos hombrecillos de poca valía (*cf*. 243a1-2), con los que, según la situación dramática, podría identificarse. Y, es que, con el mediodía, la personalidad del *brillante* Fedro también se muestra al desnudo. Ante el anuncio de un nuevo λόγος, reconoce que no le podría haber dicho nada que le resultase más placentero: el deseo de Fedro está dirigido a la fruición indiscriminada de los λόγοι.

La respuesta de Sócrates es claramente irónica. Durante todo el discurso ha estado desenmascarando la verdadera naturaleza de Fedro, pero ahora, una vez que el sol meridiano manifiesta sin velos a Fedro, Sócrates hace como si no alcanzase a ver el motivo real que le ha hecho vibrar de goce, y reviste a Fedro de una preocupación ética que le es totalmente ajena. Sócrates, que por primera vez parece responsabilizarse de su visión, que frente a la modestia mostrada anteriormente dice ser más sabio que Estesícoro y que Homero, en el momento más luminoso del diálogo[421], en vez de sacar a la luz la personalidad de Fedro, como antes, la envuelve de sombras: dice que este último ha recibido el anuncio con sumo goce ya que ha comprendido (ἐννοεῖν) lo desvergonzadamente (ἀναιδῶς, 243c1) que hablaron los dos discursos anteriores. Obviamente, Fedro es totalmente ajeno a preocupaciones semejantes. Según delatan sus intervenciones, no quiere purificarse de ninguna acción pasada, sino perseverar en

[419] Así, Sócrates deja el ψόγος, para elaborar un ἐγκώμιον, lo cual, puede resultar significativo a tenor de las palabras de Aristóteles en relación a los poetas: οἱ μὲν γὰρ σεμνότεροι τὰς καλὰς ἐμιμοῦντο πράξεις καὶ τὰς τῶν τοιούτων, οἱ δὲ εὐτελέστεροι τὰς τῶν φαύλων, πρῶτον ψόγους ποιοῦντες, ὥσπερ ἕτεροι ὕμνους καὶ ἐγκώμια (*Poética*, 1448b25-27).

[420] Dijimos que en el discurso anterior la propia lógica dramática hacía que el recurso al velo no fuese del todo extraño. Un enamorado que finge no serlo, en tanto que ha de camuflar sus sentimientos, vela su personalidad e igualmente, tapa sus ojos, para no azorarse ante la visión de su pretendido y para que su verdadero ἦθος no quede al descubierto. En la nueva situación dramática, en cambio, el narrador ficticio no tiene nada de que avergonazarse, pero tampoco nada que esconder, pues se trata de un enamorado convencido de la bendición que supone estar en tal estado. Sea como fuere, conviene tener muy presente que se trata de una serie de pasajes altamente complejos, en los que se mezclan la ironía socrática, a saber, aquella que ejerce Sócrates para con sus interlocutores, y la ironía platónica, esto es, la que media entre Platón y sus lectores. En pleno mediodía y cuando la luz del sol es más nítida, Fedro y el lector han de tomar ciertas precauciones para no deslumbrarse.

[421] Adviértase el juego entre el momento más luminoso de la acción dramática y el descrito en la palinodia, que se corresponde con la contemplación de las realidades transcendentes: ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ (250c4).

lo que siempre ha hecho, a saber, impulsar y consumir discursos. Fedro, como es obvio, no protesta. No sabemos si advierte la ironía, pero, en cualquier caso, deja que su *atípico* interlocutor avance en su razonamiento, interrumpiéndole lo menos posible, con tal de escuchar el ansiado discurso cuanto antes. Previamente se revistió a sí mismo con los rasgos de Fedro; esta vez reviste a este último con los suyos propios.

Por tanto, vemos como, en pleno mediodía, la nueva manifestación de las cosas no es ni mucho menos tan luminosa como aparenta. En este momento en el que Sócrates adopta el papel de alguien que ha sido iluminado por un don adivinatorio, conviene que los lectores tomemos ciertas precauciones ante su argumentación[422], la cual se quiere profundamente moralizante. Lo que sugerimos no es que Sócrates no tenga una preocupación ética que en Fedro está totalmente ausente, sino que el juicio emitido sobre los dos discursos anteriores y el anuncio de uno nuevo que sirve para redimirse de la desvergüenza anterior deben *recibirse* con cautela, pues, antes que nada, ha de tenerse en cuenta que resulta preciso comprender la totalidad dramática que constituye el diálogo, para llegar a ver la función que en ella asume cada una de las partes[423]. Cada giro discursivo que introduce Platón persigue un objetivo y no es azaroso. Además, conviene no olvidarlo, Sócrates actúa en función del interlocutor que tiene en frente.

Una vez adivina la verdad sobre el ἔρως y los λόγοι precedentes, Sócrates reconduce la acción mediante el recurso a la vergüenza, revistiéndose con un tono piadoso y moralizante. El sentimiento de vergüenza se hace patente (αἰσχύνης, 243b6; ἀναιδῶς, 243c1; αἰσχυνόμενος, 243d3) y se insiste en lo impío y falaz de lo dicho anteriormente: οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος. Sócrates ha alcanzado la verdad y ahora se ruboriza de su discurso. En este punto, se introduce un pasaje que enlaza perfectamente con la situación: afirma que si un hombre noble y apacible en cuanto a su carácter (γεννάδας καὶ πρᾷος τὸ ἦθος, 243c3) y que alguna vez haya estado enamorado escuchase los discursos anteriores, creería estar oyendo a hombres criados entre marineros y que jamás han visto un amor concerniente a hombres libres[424], y no

[422] Adviértase que la propia causa que Sócrates esgrime para ofrecer un nuevo discurso es cambiante, moviéndose en un doble plano: en un inicio (*cf.* 242a-b) señala la gran capacidad de Fedro para hacer que la gente produzca discursos; no obstante, más adelante esta causa es dejada a un lado y la nueva justificación recae en la aparición de la señal daimónica y la inmediata adiviniación de la verdadera naturaleza de lo dicho. La primera de las causas, sugerida más que explicada, viene a desenmascarar la personalidad de Fedro y, de hecho, nos da muchas pistas del rol que adopta Sócrates. La segunda de las causas, en cambio, más explicativa y explicitada, vuelve a poner a prueba a Fedro y, por ende, al lector, que debe preguntarse qué está pasando.

[423] Como asevera Rowe (2009: p. 134), "Platonic myths cannot usefully be treated in isolation from the contexts in which they appear" y lo mismo podríamos decir de los pasajes no-míticos.

[424] La figura de Fedro se muestra a lo largo del diálogo relacionada con la pasividad: hace de lector y en la ficción dramática toma el papel del muchacho amado. A este respecto, ya nos referimos al nexo señalado por Svenbro (1988) entre el lector y el amado, en tanto que *dominados*. Así, la pasividad de Fedro se liga a la condición de esclavitud. Por tanto, la alusión a este ἐλεύθερος ἔρως podría estar introduciendo un corte neto respecto a la actitud de Fedro, proponiendo un nuevo modelo, propio de ciudadanos libres.

estaría de acuerdo (ὁμολογεῖν[425]) en el vituperio del ἔρως. Así pues, para evitar la vergüenza ante un hombre semejante y por temor respecto al Amor, una divinidad, desea purificarse. En este momento en el que Sócrates reviste el discurso de un tono ético considerable, el paso del segundo al tercer discurso adquiere la apariencia de un rito purificatorio. No obstante, Platón escoge un proceder purificatorio que no parece encajar con el tradicional: dice que quiere limpiarse con un discurso potable (ποτίμῳ λόγῳ, 243d4) de todo lo salado que se ha escuchado (οἷον ἁλμυρὰν ἀκοὴν, 243d4-5). Junto al río que ha estado a punto de atravesar por segunda vez, Sócrates emplea la metáfora purificatoria del agua y la aplica a los discursos. En efecto, el río permite pensar en una purificación mediante agua dulce[426]. No obstante, Sala, que cita a Parker[427], ha advertido bien que la imagen purificatoria del agua no tiene aquí el carácter del que acostumbra según la tradición griega: "se l'acqua era l'agente purificante più diffuso, proprio l'acqua di mare era quella più apprezzata per il suo valore catartico e il mare era considerato puro. L'immagine della salsedine è invece usualmente, in Platone, simbolo di impurità e mescolanza"[428]. La purificación filosófica, por tanto, constituye un tipo muy especial de purga.

Sea como fuere, Sócrates, que previamente dijo ser un adivino que sólo se bastaba a sí mismo, gracias a comprender que su discurso era erróneo, ha deducido que el de Lisias también lo fue. En ese sentido, preocupándose no sólo por la suya, sino también por la integridad de Lisias, le lanza un consejo, a saber, que escriba (γράψαι, 243d6) cuanto antes que es al enamorado y no al no-enamorado a quien, en correspondencia con la acción de la otra parte (ἐκ τῶν ὁμοίων[429], 243d6), se le debe otorgar el favor. La ausencia de Lisias no supone ningún problema, en tanto que, como era de esperar, Fedro se muestra dispuesto y ansioso por proliferar el ἀγών discursivo. En efecto, Sócrates no lanza consejos en vano, pues como la pronta respuesta de Fedro demuestra, de hecho, así será. Fedro no duda de que persuadirá a Lisias a escribir un nuevo discurso erótico (*cf.* 243d8). Fedro está tan seguro de su capacidad como *intellectual impresario* que no duda de su éxito, como se puede observar en la aglomeración del concepto de necesidad u obligación en sus palabras: σοῦ γὰρ

[425] Mediante el empleo de este verbo, parece que Sócrates, adoptando la perspectiva de un hombre de carácter noble y apacible, esté contestando a su demanda anterior: en 237c, al inicio de su primer discurso, reclama establecer una ὁμολογία, pero nadie responde a la demanda y sigue adelante. Ahora, en cambio, se repite una vez más que el punto de partida de su discurso anterior es erróneo y, además, del pasaje se desprende que era de carácter ruin y mezquino. La alusión al hombre de carácter noble, en contraposición al criado entre marineros, sirve para causar este efecto y ahondar en la cuestión ética. El diagnóstico encaja con lo que vimos, a tenor de que en ambos discursos estaba totalmente ausentes cualquier tipo de trascendencia.

[426] Sostiene Werner (2012: p. 22): "Rivers were important in Greece both for their life-sustaining properties (drinking water) and for their role in religious ceremonies (such as purification rites)".

[427] Parker (1983: pp. 226-227).

[428] Sala (2007: pp. 128-129).

[429] *Cf.* Verdenius (1955). Véase asimismo Yunis (2011: p. 125): "on the basis of reciprocity [...]. Socrates explains reciprocity towards the end of his speech (245b-5, 255a1-256b7)".

εἰπόντος τὸν τοῦ ἐραστοῦ ἔπαινον, *πᾶσα ἀνάγκη* Λυσίαν ὑπ' ἐμοῦ *ἀναγκασθῆναι γράψαι αὖ* περὶ τοῦ *αὐτοῦ* λόγον (243d8-e1, el subrayado es nuestro).

En pleno mediodía la personalidad de Fedro se hace máximamente visible y mediante la respuesta de Sócrates, comprobamos lo que habíamos sospechado hasta ahora, a saber, que conoce perfectamente a Fedro: τοῦτο μὲν πιστεύω, ἕωσπερ ἂν ᾖς ὃς εἶ[430] (243e2). Para ello, Sócrates debe ofrecer primero su segundo discurso, como le recuerda Fedro: Λέγε τοίνυν θαρρῶν (243e3). El resorte que lo impulsa y el objetivo de su acción, i. e. la propia personalidad de Fedro, han permanecido intactos, al menos, en lo que llevamos de diálogo; la actividad socrática no ha producido en él ningún cambio y lo único que ha variado ha sido el grado de nitidez o transparencia con el que se ha mostrado. En lo sucesivo, debemos preguntarnos si este λόγος en forma de ritual expiatorio produce en él una mutación o si, al contrario, la actitud de Fedro muestra que persevera en su ser, incapaz de desintoxicarse de su φάρμακον. En cuanto a Sócrates, hemos visto que se ha manifestado de manera cambiante y no es ni mucho menos evidente que su personalidad haya ido descubriéndose a medida que avanza el diálogo, como sí ha pasado con su interlocutor. Se trata de algo que conviene tener presente.

En las líneas siguientes (243e4-e7) Sócrates retoma la ficción dramática del discurso anterior. Se dirige al παῖς al que acababa de hablarle, para que escuche y no se precipite concediendo el favor al no enamorado. De esta manera, en la medida que Sócrates establece una continuidad entre el narrador y el receptor ficticio del discurso anterior, puede suponerse cierta unidad subyacente a ambos discursos y, por ende, que la conclusión irreversible anunciada en 241d2-3 no sería más que aparente. En cualquier caso, esto será discutido más adelante.

En tanto que se reclama la atención del mismo muchacho para que no se precipite, podemos sobrentender que, independientemente de la necesidad de mostrar la realidad sobre el ἔρως y purificarse, el objetivo sigue siendo persuadir, es decir, influir en la decisión práctica del joven. Sea o no mediante la mostración de la verdad sobre el amor, en ambos se intenta determinar la deliberación y *conducir* la acción del muchacho. Así, sin más preámbulos, y con un Fedro que vuelve a adoptar un papel pasivo en tanto que receptor acrítico de discursos, Sócrates retoma la actividad *macrológica*.

## II. 7. Segundo discurso de Sócrates: la palinodia

### II. 7. 1. Breve indicación sobre la naturaleza y estructura del segundo discurso socrático (243e9-257b6)

La primera cosa que conviene destacar es que el segundo discurso socrático es una παλινῳδία, i. e. una retractación respecto a su primer discurso, el cual, a su vez,

[430] La frase también se relaciona con el problema de la ψυχαγωγία. El lector debe tratar de descubrir si el λόγος socrático consigue moldear la naturaleza de su interlocutor o si, al contrario, Fedro persevera en su ser durante toda la obra, sin que aquél consiga iniciarlo en la filosofía.

pretendía superar el discurso lisiaco. La primera mitad del diálogo nos presenta un ἀγών discursivo. En ese sentido, hay una continuidad entre los tres discursos y el tercero representa un estadio más del certamen[431]. La *purificación* que representa la palinodia, en el fondo, tiene la misma naturaleza que la *falta*, tratándose ambas de discursos. El λόγος, como estamos viendo, constituye un φάρμακον cuya ambivalencia puede sanar o corromper la vida (en esta ocasión la vista), según la medida en la que se aplica y la naturaleza del receptor. Dicho esto, junto a los elementos que dan continuidad al discurso, conviene señalar aquellos que introducen un corte. Si bien el primer discurso de Sócrates pretendía superar al de Lisias, sobre todo, en su forma retórica, es decir, en la manera de disponer los argumentos y no tanto en el contenido de los mismo, el tercero abre una brecha respecto a los dos primeros, en el sentido que rechaza la hipótesis de la que partían, para defender una tesis opuesta. Según vimos, el intervalo que secunda el primer discurso socrático sirve para introducir un giro[432]: Sócrates, tras comprender que el presupuesto de todo lo anterior era erróneo, deja de lado el certamen meramente retórico y expresa la necesidad de purgarse de lo dicho, transformando la batalla en una cuestión que afecta tanto a la forma como al contenido. Por una parte, la palinodia no puede entenderse de manera aislada, sino en relación con la contienda iniciada con el texto del logógrafo; por otra, rompe con los dos discursos anteriores, ofreciéndonos una tesis nueva y transformando la naturaleza de la querella.

La pretensión que tiene la palinodia de apartarse de los dos discursos anteriores es evidente, pues más allá de su contenido, sus características formales difieren en gran manera. El primer aspecto que nos pone en guardia es su extensión: mientras que cada uno de los dos primeros discursos ocupaba 5 páginas de la edición de Stephanus, el tercero se extiende durante 15, abarcando el triple de espacio. Este rasgo lo distingue de los dos anteriores y nos lleva a preguntarnos por qué merece el triple de extensión que cada uno de los dos anteriores. Sin duda, Fedro debería percibir inmediatamente que el último de los discursos ha sido mucho más extenso que los restantes. El lector, por su parte, que en la economía del diálogo la palinodia tiene mucho más peso que los λόγοι anteriores.

---

[431] Werner (2012: p. 46) señala acertadamente que el tercer discurso "is a *palinode* –literally an again-ode (παλιν-ῳδία)—that is a *reponse* to an earlier λόγος. Hence we lose the full meaning and significance of the speech if we ignore the λόγοι to which it reponds". Analizar la palinodia como un elemento aislado en el diálogo no es conveniente y, de hecho, lleva a interpretarlo de forma errónea.

[432] Se trata de un asunto que analizaremos en lo sucesivo, pero conviene señalar que cada giro tiene el objetivo de mostrar algún aspecto crucial de la práctica filosófica y su relación con los discursos. A tenor de que uno de los primeros cambios de rumbo viene posibilitado por la señal daimónica, resulta relevante lo que señala Timotin (2012 : p. 55): "dans un nombre considérable de passages qui évoquent le signe démonique, son intervention est étroitement liée à la pratique de la philosophie et au choix du βίος philosophique". Sea como fuere, creemos que el autor simplifica excesivamente la cuestión, cuando unas líneas más tarde (2012: p. 55) sostiene lo que sigue sobre la señal daimónica del *Fedro*: "c'est un «intermède» qui annonce un changement de registre et prépare un autre type de discours", entendido "un autre type", como superior en sí mismo.

El tercer discurso no sólo es el más largo, sino que constituye el último de la serie discursiva. Fedro y el lector deben preguntarse por qué y hacerlo, en buena medida, supone responder a la preguntar por la naturaleza y el objetivo del mismo. La polifonía discursiva y el carácter polimorfe del diálogo provocan que la respuesta a esta pregunta no sea evidente. De hecho, no hay acuerdo entre los intérpretes a la hora de ofrecer una respuesta. La secuencia dramática en la que, tras pronunciar su primer discurso, Sócrates se lamenta de cuanto dijo y anuncia que a continuación va a ofrecer una retractación que muestre como los discursos anteriores no eran acordes con la verdad y que además eran impíos, así como el aparente progreso ascendente de los tres discursos, ha llevado a buena parte de los intérpretes a juzgar que se trata de la *sentencia final* de Platón sobre el ἔρως y el alma. No obstante, ya hemos visto que la actitud de Sócrates se amolda a la del interlocutor que tiene en frente y que, en ese sentido, juega un papel de forma más o menos irónica. Además, Sócrates no es Platón y el discurso no termina donde concluye la disputa discursiva. Por tanto, la interpretación que hace de la palinodia el discurso privilegiado en el que Platón nos revela su verdadero pensamiento debe ser tomada con mucha cautela[433]. Análogamente, cabe señalar que semejantes interpretaciones han acostumbrado a analizar la palinodia aislada del resto del diálogo (sobre todo respecto a la segunda mitad), lo cual no supone una vía de acceso oportuna en lo que a los diálogos atañe.

En nuestra interpretación trataremos de reflejar la naturaleza y el papel que juega la palinodia en el conjunto del *Fedro* a medida que vayamos desplegando el comentario del conjunto del diálogo. Partimos desde el principio de que no puede comprenderse correctamente una parte aislada del diálogo, si no se tiene en cuenta su función en la economía general de la obra, pero para ello, primero debemos analizar el pasaje en sí mismo.

Por último, antes de iniciar el análisis del contenido discursivo, indicaremos la estructura general del discurso. Como señalamos en el comentario a los λόγοι anteriores, el trabajo desempeñado por los intérpretes a lo largo de tantos años de análisis ha desmenuzado el discurso de forma acertada. Por tanto, a continuación nos limitaremos a recoger la que nos parece más precisa, introduciendo algunos leves retoques.

Uno de los esquemas más detallados de este segundo discurso es el que ofrece Sinaiko[434]. Sin embargo, no parece que un análisis tan pormenorizado suponga ninguna ventaja, sino que, más bien, hace que el esquema general se vuelva más rígido y que, en ocasiones, la división parezca excesivamente forzada. En ese sentido, juzgamos que el esquema que propone Brisson[435] acierta mucho más al dividir el discurso según sus articulaciones naturales y sin quebrantar parte alguna. El carácter

[433] Marsilio Ficino fue uno de los pioneros en analizar la palinodia como el texto central y más relevante del diálogo.
[434] *Cf.* Sinaiko (1965: pp. 40-41).
[435] *Cf.* Brisson (1989: p. 17).

más general de su esquema ofrece una visión sinóptica clara. A continuación, se ofrece una estructura que, en líneas generales, sigue la propuesta por éste, aunque introduciendo algunas pequeñas variaciones: 1) introducción (243e9-244a3); 2) exposición de la tesis (244a3-244a8); 3) desarrollo de la tesis: elogio de la locura (244a8-256e2); 3.1) locura mántica (244a8-244d5); 3.2) locura teléstica[436] (244d5-245a1); 3.3) locura poética (245a1-245a8); 3.4) locura erótica (245b1-257a3); 3.4.1) περὶ ψυχῆς (245c5-249d9); 3.4.1.1) demostración (ἀπόδειξις) de la inmortalidad del alma (245c5-246a3); 3.4.1.2) sobre el modo de ser del alma: símil del carro alado (246a3-249d4); 3.4.1.2.1) estructura del alma (246a6-246d5); 3.4.1.2.1) viajes y avatares del alma (246d6-249d3); 2.4.2) περὶ ἔρωτος (249d4-257a2); 3.4.2.1) causas y efectos del impulso erótico, en su relación con la belleza eidética y la terrena (249d4-252c2); 3.4.2.2) comportamiento y retribución (252c3-256e2); 3.4.2.2.1) el enamorado (252c3-255a1); 3.4.2.2.2) el amado (255a1-255e4); 3.4.2.2.3) la relación entre el enamorado y el amado, y sus diferentes tipos (255e4-256e2); 4) recapitulación de la tesis (256e3-257a2); 5) conclusión (257a3-257b6).

### II. 7. 2. La palinodia: Sócrates atribuye su discurso a una fuente externa (243e9-244a3)

A diferencia de lo que ocurría con el texto de Lisias, pero igual que en su primer discurso, la palinodia arranca con un vocativo. Se aprecia un nexo entre el receptor ficticio de ambos discursos, si bien al vocativo ὦ παῖ (237b7; 243e9) esta vez se le añade el adjetivo καλός, tal vez, a causa de que el orador ficticio ya no tiene la necesidad de *velar* su atracción respecto al muchacho. También en consonancia con su anterior intervención, Sócrates atribuye la autoría del discurso a un tercero. En su primer discurso Sócrates invocó a las musas para que le insuflasen el canto; además, previamente había referido la paternidad del discurso a una fuente incierta, pero externa, ya fuese Safo, Anacreonte o algún otro sabio de antaño. En la palinodia, Sócrates vuelve aprovechar el inicio del discurso para subrayar el origen externo del discurso precedente; esta vez dice que era de Fedro, hijo de Pítocles, varón de Mirrinunte. De esta manera, Sócrates ahonda en la problematicidad de la autoría de los discursos y juega a culpar a su interlocutor de todo cuanto se dijo. Fedro, que ya está plenamente instalado en el rol pasivo de promotor y auditor discursivo, no protesta, imaginamos, ansioso por seguir escuchando el discurso que acaba de iniciarse. Sin embargo, Sócrates no solamente ofrece continuidad a la enajenación de su primer λόγος, sino que anuncia que la palinodia es obra de Estesícoro, hijo de Eufemo, natural de Himera[437]. Vemos, pues, que Platón presenta tres discursos cuya paternidad siempre

---

[436] Designamos mediante este adjetivo el segundo tipo de *manía*, recogiendo el término τελεστική, que Platón emplea en 265b4. No obstante, se trata de un tipo de locura divina que no queda definida de manera nítida y que tiene que ver tanto con la iniciación, como con la *kátharsis*.

[437] Sócrates mienta a Fedro y a Estesícoro, empleando sus nombres propios, patronímicos y lugares de nacimiento. Respecto a esta solemne manera de aludirlos, el escoliasta Hermias ya advirtió un juego etimológico, mediante el cual se le daba un significado solemne al pasaje. Los comentaristas modernos también han acostumbrado a subrayar esta cuestión, seguramente, con buen juicio, a tenor de que a lo

va ligada a una fuente externa. El texto escrito por Lisias fue leído por Fedro y Sócrates pronuncia dos discursos de los que rechaza ser el autor. Una vez más, se problematiza la relación que tienen los personajes con el λόγος. En la ciudad los hombres tienen acceso a diferentes λόγοι. De momento, hemos visto que Fedro ha sido persuadido por los dos discursos anteriores, sin que él haya dialogado o aportado elementos propios. Independientemente de su actividad promotora, Fedro es un receptor pasivo que se deja deslumbrar por los discursos que le llegan de fuera: su pensamiento y su palabra se limita a imitar o rememorar lo recibido. Además, no sólo es acrítico, sino que cree tener un criterio válido, en tanto que rechaza los discursos vinculados con el mito y la superstición. Sócrates, en cambio, ofrece un discurso propio que atribuye a un tercero. Frente a su interlocutor, que como la cera blanda va moldeando su carácter a merced del sello que lo informa, Sócrates tiene una naturaleza mucho más curtida y ofrece una resistencia activa a aquello que le viene de fuera. La atribución de la paternidad a un tercero, pues, constituye un recurso que debería alertar a Fedro de que el λόγος siempre va acompañado de una mediación. En función de ésta un discurso puede ser externo o interno, venenoso o curativo.

Otra cuestión que podemos destacar en estas líneas iniciales es el engañoso parecido semántico de la primera forma verbal que encontramos en el primer y el tercer discurso del diálogo: mediante el empleo de un verbo en indicativo, ἐπίστασαι (230e6), Lisias le presupone a su interlocutor un saber y no reclama ninguna actividad o reflexión ulterior; Sócrates, en cambio, mediante una forma de imperativo, ἐννόησον (243e9), no da por sentado nada, sino que, al contrario, le exhorta a que alcance a comprender o reflexione sobre algo. De hecho, estas formas verbales anuncian la tónica general de la demanda: el primer discurso promulga una relación erótica en la que el requerido adopta un papel pasivo; en el tercero, en cambio, el amado debe convertirse en amante mediante el "contra-amor", sin que su rol pueda limitarse a la pasividad.

### II. 7. 3. La palinodia: rechazo de la tesis anterior y exposición de la nueva (244a3-244a8)

En los dos discursos anteriores se había partido del presupuesto de que el ἔρως era un tipo de μανία y, como tal, constituía una enfermedad o un mal. Por eso, se defendió que convenía conceder los favores al no-enamorado en vez de al enamorado. El tercer discurso corta con aquel punto de vista: οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος (244a3). Mas el enfoque no es diametralmente opuesto. El ἔρως continúa caracterizándose a lo largo de este discurso como μανία, pero se niega que ésta sea negativa en todos los casos y que siempre se deba privilegiar la cordura por encima de ella. Por tanto, el error de la argumentación fue pensar que constituye una verdad simple (ἁπλοῦν, 244a6) que la

largo de la palinodia encontraremos varios juegos etimológicos. Se trata de un asunto de difícil resolución, pero, probablemente, si Platón está movilizando el campo semántico, lo está haciendo irónicamente; el motivo lo expondremos a lo largo de nuestro comentario. Para esta cuestión, véase Sala (2007: pp. 130 y 136).

μανία sea un mal (κακὸν, 244a6). En los λόγοι precedentes, en tanto que toda μανία era considerada como dañina, se juzgó al ἔρως como inferior a la σωφροσύνη en cualquier situación, y fue descrito mediante los términos νόσος y ὕβρις, según la tradición, dos formas de locura. Ahora, en cambio, se defiende que no toda locura constituye un mal, sino que τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας (244a6-7), la cual es otorgada como un don divino. El amor, una forma de μανία también es una bendición divina y, por eso, independientemente de que se siga considerando como una forma de locura, no se caracteriza en lo sucesivo ni como νόσος ni como ὕβρις. Así, estalla la anterior dicotomía entre σωφροσύνη y νόσος/ὕβρις, en la que se privilegiaba siempre la primera por encima de la segunda, y es sustituida por el par σωφροσύνη/μανία, en el que se privilegia la segunda. Adviértase que νόσος y ὕβρις eran consideradas como locura, pero como locura negativa, a tenor de que la humana moderación era señalada como el don más elevado. En el tercer discurso, en tanto que la μανία se analiza como un don divino, no se confunde con aquellos dos términos y se juzga superior a la σωφροσύνη, pues mediante ella alcanza el humano los bienes más elevados, superiores incluso a los que ofrece la moderación humana. En lo sucesivo, toda la argumentación se orienta a demostrar que es preferible conceder los favores al que está loco (ὁ [...] μαίνεται, 244a5) que al que al que está en su sano juicio (ὁ [...] σωφρονεῖ, 244a5).

**II. 7. 4. Palinodia: elogio de la locura; la locura mántica (244a8-244d5)**

En este pasaje comienza el elogio a la locura divina, refiriéndose al primero de sus cuatro tipos: la mántica. Sócrates mienta a la profetisa de Delfos, a las sacerdotisas de Dodona y a la Sibila, las cuales han hecho muchos y bellos beneficios privados y públicos a toda la Hélade en forma de predicciones, pero sólo en estado de trance, es decir, poseídas por la locura, y no, en cambio, estando en su sano juicio. El discurso deja fuera de toda duda la capacidad adivinatoria de las adivinas cuando están en trance, y rechaza extenderse en cuestiones que, afirma, *son evidentes para todos* (δῆλα παντὶ, 244b5). Juntamente, señala que las mejores predicciones y los mayores dones nos vienen de aquellos adivinos que aciertan a ver el futuro gracias a la mera *inspiración* divina, sin hacer uso de la reflexión ni del intelecto. Por eso, la locura mántica es superior a la oionística, que hace uso de indicios y de la διάνοια.

En definitiva, todo el pasaje está enfocado a evidenciar la superioridad de la μανία que proviene ἐκ θεοῦ (244d4), frente a la cordura (σωφροσύνη) παρ' ἀνθρώπων (244d5). La cordura o moderación ya no es privilegiada como el mayor de los bienes, sino que se alude a la conveniencia de alcanzar dones superiores, a saber, los que provienen de la esfera divina. La μανία se relaciona con lo divino, mientras que la σωφροσύνη se asocia a lo estrictamente humano. Así, se privilegia al ἔνθεος (*cf.* 244b4) por encima del ἔμφρων (*cf.* 244c5) y la θεία μοίρα (*cf.* 244c3) sobre la διάνοια (*cf.* 244c7).

Recordemos que Fedro es un ciudadano urbanita e ilustrado, acusado de parodiar los Misterios, pues en este pasaje se alude a unas prácticas adivinatorias que, a buen seguro y pese al δῆλα παντὶ (244b5), para los jóvenes ilustrados no serían evidentes, sino supersticiones de otra época y pasadas de moda. Ya señalamos que Sócrates está jugando con su interlocutor provocándolo; entre otras características, en no pocas ocasiones se reviste con un aire arcaico y aquí también privilegia lo antiguo por encima de lo novedoso. Oἱ παλαιοὶ que pusieron nombre a las cosas no tuvieron por vergonzosa ni censurable la μανία, como demuestra el hecho de que designaron el bello arte de la adivinación mediante el término μανική. En cambio, los hombres del momento le han añadido una tau a dicho término, desconocedores de lo bello (ἀπειροκάλως, 244c4). En definitiva, los antiguos comprendían mejor la naturaleza de las cosas, como quedaba reflejado en los nombres mediante los que las designaban. Los de ahora, en cambio, no sólo desconocen lo bello, sino que además alteran los nombres antiguos adornándolos pedantemente (σεμνύνοντες, 244d1). Sócrates apela a la etimología para subrayar que el μαρτύριον de los antiguos es más fiable que el de los contemporáneos, ya que eran más capaces de comprender la naturaleza de las cosas. Estos últimos, más pedantes y estilistas, deforman los nombres debido a su desconocimiento y su vanidad. El juego etimológico tiene en el presente pasaje una relevancia patente, pero todo parece señalar que se inscribe en la estrategia de Sócrates de tratar de aguijonear a su interlocutor. ¿No es precisamente Fedro un joven[438] refinado y a la moda que desconfía de todo lo antiguo, deslumbrado por la estética de las nuevas vanguardias? Sin duda, el recurso etimológico está relacionado con este juego[439] más o menos velado, por lo que no resulta necesario predicar ninguna teoría etimológica a Platón para comprender el pasaje. Según el contexto, Sócrates juega a posicionarse junto a los antiguos y contra las vanguardias ilustradas de la ciudad, para tratar de provocar el ánimo de Fedro, que no cree en la mitología y que frecuenta ambientes ilustrados, aunque acríticamente. Fedro se sitúa, pues, frente a un discurso que, de entrada, debe parecerle chocante e incluso ridículo.

### II. 7. 5. Palinodia: elogio de la locura; la locura teléstica (244d5-244a1)

El pasaje en el que se habla sobre el segundo tipo de locura es breve, pero enigmático. Resulta difícil interpretar a qué tipo de μανία se está refiriendo, ya que no menciona explícitamente su nombre. Generalmente, se habla de locura τελεστική gracias a que en 265b2-5 Platón hace una recapitulación de las cuatro formas y denomina la segunda como hemos señalado, además de decirnos que se la debemos a Dioniso. Se trata de un tipo de locura divina de la que tenemos una información bastante escasa, en comparación con lo que sabemos sobre la locura mántica y la

---

[438] Como hemos señalado al referirnos a la fecha dramática del diálogo, Fedro no es un muchacho, pero sí claramente más joven que Sócrates (*cf. Fedro* 236d1).

[439] Coincido con Linforth (1946: p. 164) en que la parte relacionada con la etimología no debe tomarse como una cuestión seria, sino todo lo contrario.

poética. En cualquier caso, en el año 1946 la publicación del artículo de Linforth[440] alumbró en parte la oscuridad del pasaje.

La teléstica es descrita como un tipo de locura que profetizando a quien corresponde, mediante ruegos y cultos (εὐχάς [...] καὶ λατρείας, 244e1-2) a los dioses encuentra remedio para escapar de las mayores enfermedades y sufrimientos (νόσων [...] καὶ πόνων τῶν μεγίστων, 244d5-6) que se produjeron en algunas familias a causa de algún antiguo resentimiento (παλαιῶν [...] μηνιμάτων, 244d6). Con ella, por medio de ritos purificatorios e iniciáticos (καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν[441], 244e2), aquel que entra en delirio y está poseído *correctamente* (τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ, 244e4), se libera de la culpa y de los males presentes, como también podrá hacer en el porvenir.

El segundo tipo de locura se vincula a ritos purificatorios y cultos iniciáticos que trataban de ahuyentar posibles resentimientos divinos respecto a algunas familias. Se trata pues de una locura catártica e iniciática, estrechamente ligada a creencias de antigua raigambre en Grecia, pero que a los ojos de las nuevas vanguardias ilustradas, muy probablemente constituían supersticiones tan antiguas como ridículas, y es que, en definitiva, se trata de un tipo de μανία ligada a la religión tradicional griega.

Igual que con la mántica, se liga la μανία a lo divino y con ello se quiere refutar cuanto se dijo en el discurso anterior. No obstante, conviene señalar que en este pasaje, el ὀρθῶς (244e4) constituye un elemento fundamental para la comprensión del discurso en su totalidad, ya que sugiere a las claras que cualquier tipo de locura no es buena, sino sólo aquella que se experimenta *correctamente*. Se trata de un indicio que, como el ἁπλοῦν de 244a6, permite entender, si prestamos la atención suficiente, que lo que se está haciendo no es una inversión total de la tesis precedente, sino una operación mucho más sutil: el objetivo no es rehabilitar cualquier tipo de μανία y situarla a toda costa por encima de la σωφροσύνη, sino mostrar que no toda forma de locura es negativa y que hay bienes más altos que los que se desprenden pura y simplemente de una moderación mezquina, como la mostrada por Lisias.

### II. 7. 6. Palinodia: elogio de la locura; la locura poética (245a1-245a8)

El tercer tipo de locura a la que se hace alusión es la μανία poética. Se trata de una tipo de locura asociada a los poetas antiguos[442], que decían componer su canto mediante la inspiración (ἐνθουσιασμός) que procedía de las musas u otras divinidades. Se trata de un tipo procedimiento sobre el que Platón ya había hablado en obras como *Ion*. Los términos que se emplean en ambos diálogos para definir este tipo de μανία son similares (ἔνθεος, κατοκωχή, ἔμφρων, μαινόμενος, etc.). En el *Fedro*

[440] Linforth (1946).

[441] Nuevamente, el término τελετή nos permite pensar en un posible juego irónico de Platón, teniendo en cuenta al Fedro histórico y la acusación en la que se vio envuelto. En cualquier caso, debemos suponer que un discurso de este tipo, tan alejado de la ideosincrasia de los jóvenes ilustrados, es recibido con perplejidad e incredulidad por parte de Fedro.

[442] Véanse algunos ejemplos paradigmáticos en la nota al pie 341 de la presente tesis.

dicha μανία o posesión (κατοκωχή, 245a2) se caracteriza como la potencia que se apodera (λαβοῦσα, 245a2) de un alma tierna y pura, la despierta y le insufla un báquico transporte (ἐκβακχεύουσα, 245a3) en los cantos y en el resto de cuestiones poéticas, y que, al celebrar las mil gestas de los antiguos, educa[443] (παιδεύει, 245a5) a la posteridad. En cambio, Sócrates señala que el poeta que crea que la τέχνη es una condición suficiente (ἱκανὸς, 245a6) para ser un buen poeta, sin que haga falta recurrir a la inspiración de las musas, está destinado a ser un poeta imperfecto (ἀτελὴς, 245a7). En el fondo, todo el pasaje está orientado a argumentar en favor de la tesis que motiva la palinodia y, por ello, concluye diciendo que la obra de los poetas *enloquecidos* (τῶν μαινομένων, 245a8) siempre hará sombra a la de uno que esté en su sano juicio (τοῦ σωφρονοῦντος, 245a8): los dones más grandes nos llegan como dones divinos.

El pasaje es claro y el tipo de locura que se describe no nos resulta extraño, y la diferenciación entre el poeta que compone mediante la técnica estrictamente humana y la inspiración de las musas viene corroborada en 248d-e. Sin embargo, lo que hace que el pasaje presente algunas dificultades comprensivas es que, de hecho, si bien la terminología empleada es similar y la descripción compatible, lo que se afirma va en contra de lo sostenido por Sócrates en otros pasajes platónicos, en los que se critica la inspiración poética y la incapacidad del poeta para justificar su saber, el cual es criticado por ser enteramente heterónomo[444]; aquello que en otros diálogos se ha criticado es ahora aplaudido. En efecto, en el *Ion* Sócrates critica a aedos y a rapsodas el hecho de no poder justificar el conocimiento que ofrecen. Sócrates exige tener un conocimiento a través de las causas necesarias y el poeta inspirado, o bien debe todo cuanto narra a la posesión divina o es un mero repetidor de los versos de algún aedo; en definitiva, se le acusa al poeta de no conocer las cosas que canta, siendo un mero canal de una fuerza externa.

Sea como fuere, pensamos que se trata de un falso problema, derivado de un error metodológico, a saber, no leer los textos platónicos como una parte inseparable del diálogo del cual forman parte. Como defenderemos en lo sucesivo, la palinodia no constituye el λόγος último y definitivo de Platón sobre el ἔρως y la ψυχή, sino que, de naturaleza compleja, juega un rol dentro de la variada polifonía discursiva del *Fedro*, en el que la recta opinión se entremezcla con algunas proposiciones que están dirigidas a causar ciertos efectos sobre el interlocutor de Sócrates. Así, su función no es simple: por una parte, el discurso trata de defender la tesis opuesta a la anterior; por otra, está midiendo la capacidad receptiva de Fedro mediante recursos como la ironía. El pasaje,

---

[443] Homero y Hesíodo eran considerados todavía en la época clásica como los educadores por antonomasia de los griegos. A los aedos y a los rapsodas se les suponía un saber y, por tanto, su λόγος constituía una voz autorizada, que se vinculaba a las musas y a los dioses. Platón, obviamente, en su pretensión de nuevo educador de los griegos, debe pugnar con los poetas.

[444] Sin ir más lejos, en el *Ion* una crítica semejante se hace patente. Adviértase que el propio elogio a la locura supone privilegiar un don heterónomo, por encima de una capacidad propia. Se trata de un problema que abordaremos a continuación. Para un estudio minucioso y reciente de esta cuestión, véase la introducción al *Ion* de Aguirre (2013).

si se utiliza para hablar de Platón, más bien puede servir para comprender que escribió diálogos en los que no es él quien habla, sino sus personajes y en situaciones dialogales variadas. Por tanto, el presente elogio a la poesía inspirada no debe tomarse como fruto de la evolución en el pensamiento de Platón, sino como parte de un texto en el que al Sócrates platónico le interesa primar al poeta *inspirado* por encima del poeta *técnico*, a causa de la situación dramática a la que se ha llegado como resultado del encuentro entre Sócrates y Fedro. En ese sentido, el conjunto de la obra platónica no contradice lo que encontramos en el *Fedro*, sino que evidencia que el rol de la palinodia en el diálogo no es el de revelar un dogma platónico para que el lector lo aprenda de memoria. Sócrates no está revelando ninguna verdad última, sino haciendo de tábano.

**II. 7. 7. Palinodia: elogio de la locura; locura erótica (245b1-245c4)**

Sócrates recapitula lo dicho, señalando que todos estos y más aún son los bellos efectos que proceden de la μανία que viene de los dioses. Así, atacando directamente la estrategia de Lisias, añade lo que sigue: "no temamos (φοβώμεθα) el hecho en sí de la locura, y que ningún razonamiento (λόγος) nos confunda (θορυβείτω), amedrentándonos (δεδιττόμενος) con la afirmación de que se debe preferir como amigo al cuerdo (σώφρονα) y no al perturbado (κεκινημένου[445])" (245b2-4). El Ἐρωτικός lisiaco trataba de suscitar el miedo respecto a la vehemencia y la ausencia de constancia del enamorado. La estrategia discursiva consistía en hacer que el joven tuviese miedo de la μανία y reflexionase de la forma más prudente y timorata posible. La palinodia ataca directamente dicha táctica y le planta cara con la tesis opuesta, exigiendo valentía al receptor, para que su ánimo no se debilite a causa del discurso. Además, la palinodia da continuidad al ἀγών discursivo iniciado previamente, por lo que se prolonga el certamen retórico: "que se lleve tal argumento el premio de la victoria, si además de eso prueba (δείξας) que no es en beneficio del amante y del amado como es enviado por los dioses el amor" (245b5-6). Pero para que la palinodia se lleve la victoria, de hecho, debe demostrar (ἀποδεικτέον, 245b7) la tesis opuesta, a saber, que la μανία erótica es donada por los dioses al amante y al amado, para su mayor εὐτιχία.

Todo lo que sigue constituye, por tanto, una demostración (ἀπόδειξις, 245c1) que trata de imponerse frente a la tesis anterior en una disputa discursiva. Además, está acompañada de una advertencia: se trata de una demostración increíble (ἄπιστος, 245c2) para los hábiles (δεινοῖς, 245c2) y digna de fe (πιστή[446], 245c2), en cambio, para los sabios (σοφοῖς, 245c2). En apartados anteriores tuvimos la ocasión de hablar sobre

---

[445] Se trata de la primera aparición del verbo κινέω en el diálogo y adelanta dos cuestiones relevantes: 1) el alma tiene como una de sus características esenciales el movimiento; 2) el ἔρως comporta cierto dinamismo anímico. El argumento sugiere, además, que a diferencia de lo que reclamaban los dos discursos anteriores, no conviene atemorizarnse por el movimiento erótico.

[446] Werner (2012: p. 49) señala acertadamente que el término πιστή permite pensar que el hecho de que Fedro o el lector se persuada de la demostración depende más de una cuestión vinculada con la δόξα (creencia), que no con el conocimiento.

la ambigüedad con la que emplea Platón el término δεινός en el presente diálogo. En este pasaje y según lo que se narra a continuación, el término parece aludir a los "materialistas" que no creen en las cuestiones relativas al ὑπερουράνιος τόπος ni en los himnos míticos[447]. No obstante, a buen seguro también alude a los jóvenes racionalistas que no creían en los mitos antiguos y que se dedicaban a labores desmitologizadoras y al debate intelectual. El término, asociado a la expresión δεινὸς λέγειν, que designaba a los sofistas y rétores, está apuntando directamente contra Lisias, un profesional del discurso cuyo texto no tenía ninguna alusión a elementos divinos, y contra Fedro, que simpatiza con el círculo ilustrado de la ciudad, pero de manera acrítica. Una vez más, Sócrates aguijonea a su interlocutor y lo pone en una clara disyuntiva: ¿se persuadirá por el discurso que se dispone a recitar o será incapaz de comprenderlo? ¿Se situará junto a los *hábiles* o junto a los *sabios*? Sócrates está sometiendo a presión a su interlocutor y trata de persuadirlo, para llevarse la victoria en el certamen.

Análogamente, tampoco resulta evidente a quiénes designa el término σοφοῖς. Ya vimos en 229c6, 235b7 y 235c4 que el término σόφος se emplea en el diálogo con valores muy dispares. A veces no resulta evidente averiguar hasta qué punto el término se carga de ironía en la boca de Sócrates, pero resulta sospechoso que esta vez se ligue al adjetivo πιστή. La cuestión se verá mejor cuando hagamos la recapitulación del discurso y hablemos de la función de la palinodia en el conjunto de la obra. No obstante, podemos avanzar que no estamos de acuerdo con de Vries cuando afirma que "here they are used as opposites. The δεινοί are the esprits forts [...], the σοφοί those whose understanding is unspoilt"[448]. Tampoco estamos de acuerdo con Brisson[449], que se pronuncia en el mismo sentido en la nota 162 de su traducción al *Fedro*.

La demostración queda anunciada, pero Sócrates introduce otra cautela previa: para que sea digna de fe, "es menester antes que nada comprender la verdad (τἀληθὲς νοῆσαι), viendo (ἰδόντα) con relación a la naturaleza del alma (ψυχῆς φύσεως) divina y humana tanto las pasiones como las operaciones (πάθη τε καὶ ἔργα[450])" (245c2-4). El primer discurso socrático, análogamente, habló desde el inicio sobre la necesidad de conocer la naturaleza del objeto tratado. No obstante, en aquella ocasión vimos que dicha petición de principios fue rápidamente desligada del imperativo de conocer la verdad de una cosa y se sustituyó por la necesidad de establecer desde el inicio una ὁμολογία sobre la cuestión tratada. Esta vez no se habla de acuerdo, sino que la palinodia se ofrece a relatar la verdad sobre el asunto.

---

[447] *Cf.* Hackforth (1952: p. 62).
[448] De Vries (1969: pp. 119-120.
[449] *Cf.* Brisson (1989 : p. 208, n. 162).
[450] Anteriormente hablamos de la importancia que tiene en el diálogo la polaridad pasivo/activo. Esta cuestión queda explicitada cuando Sócrates señala que para conocer la verdad sobre las almas se debe comprender lo que padecen y lo que hacen.

Dicho esto, se anuncia el principio de la demostración de que es preferible la relación con un enamorado que con un no-enamorado: ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως[451] ἥδε, 245c4.

**II. 7. 7. 1. Palinodia: elogio de la locura; la demostración de la inmortalidad del alma (245c5-246a3)**

Según la argumentación discursiva, para demostrar que la locura erótica es un don y no una desgracia, se requiere describir la naturaleza del alma. Precisamente, es lo que nos encontramos en la palinodia entre 245c5-249d9, comenzando por la prueba de su inmortalidad. En este punto, el hilo argumentativo adquiere un ritmo y una dirección que no están en consonancia con los del elogio de los otros tres tipos de μανία; al inicio de la palinodia se habló de manera general sobre cada uno de estos tres tipos y se apeló a lo que resultaba *evidente para todos*. Al contrario, el elogio a la locura erótica empieza con una ἀπόδειξις de la inmortalidad del alma, que pretende justificar mediante un argumento racional y necesario[452] aquello que defiende. Su tono y su estilo[453] es netamente diferente respecto al pasaje que le precede y al que lo secunda, hasta el punto que algunos comentaristas afirman que la demostración constituye un pasaje autónomo[454], sin negar por ello que resulta necesario a la hora de justificar debidamente el presupuesto esencial del símil del carro, a saber, la inmortalidad anímica. La palinodia, pues, está compuesta por tonos y estilos diversos, igual que el conjunto del diálogo.

El pasaje suele ponerse en relación con otros textos en los que Platón habla en favor de la inmortalidad del alma[455]. Nosotros evitaremos comentar esos pasajes y nos limitaremos a analizar la prueba en el contexto en la que se encuentra. En cambio, sí que nos parece oportuno señalar que, como la mayoría de comentaristas ha advertido,

---

[451] Adviértase que el término ἀπόδειξις se emplea para designar la prueba o demostración esfecífica de la inmortalidad del alma, pero también toda la *demostración* de que es preferible concederle el favor a un enamorado que a un no-enamorado. Esta segunda es designada posteriormente mediante el término μῦθος (253c7) y la expresión μυθικός τις ὕμνος (265c1), lo cual resulta muy significativo, por motivos que en adelante expresaremos. De momento, nos limitaremos a señalar que igual que el contenido y los narradores de los dos discursos anteriores empleaban el velo, la palinodia tampoco es exactamente aquello que afirma ser.

[452] El término ἀνάγκη aparece en tres ocasiones (245d1; 245d4; 246a1) en esta ἀπόδειξις, a buen seguro, para otorgarle a la demostración la *apariencia* de ser necesariamente verdadera.

[453] Si bien la discontinuidad de estilo es inegable, este aspecto no constituye un caso aislado en el *Fedro* y no parece oportuno pensar que se trate de un pasaje introducido posteriormente (*contra* Demos 1968). Mucho más acertada es la afirmación de de Vries (1969: p. 120), que apoyándose en Denniston habla del empleo que Platón hace en este texto del estilo de los filósofos jonios.

[454] Sala (2007: p. 134) afirma que "la prova dell'immoratalità dell'anima anunciata di Socrate constituisce un blocco autonomo, il cui carattere fortemente apodittico contrasta con la vena figurativa delle sezioni circostanti".

[455] A saber, *Fedón*, *República X* y *Leyes X*.

el argumento se inspira en Alcmeón[456]. Sócrates juega en el *Fedro* a atribuir sus discursos a fuentes diversas. Sin que el Académico lo anuncie, la demostración de la inmortalidad del alma recoge en parte el λόγος del de Crotona, pero lo deforma y reconstruye a su antojo. Platón y su personaje Sócrates emplean los λόγοι de otros, pero su recepción, como muestra la deformación a la que los someten[457], no es pasiva ni acrítica. Al contrario, los emplean como instrumentos o medios a través de los cuales pensar y hablar por voz propia, siempre según el contexto.

Respecto a la ἀπόδειξις[458], si bien se reviste de una apariencia lógica y de términos ligados a la necesidad, su rigor probatorio no es el anunciado, ni su secuencia sigue un orden lógico estricto. Ya hemos señalado que su estilo es diferente al del resto de la palinodia: se trata de un texto en el que el lenguaje está comprimido al máximo mediante la elipsis. Además, el hecho de que los manuscritos conservados recojan versiones diferentes, hace más difícil si cabe la comprensión y análisis del pasaje. En cualquier caso, si bien la cuestión semántica plantea problemas, la forma de la demostración no parece satisfactoria, si es que el objetivo es probar o justificar de manera deductiva y necesaria la inmortalidad del alma[459]; de hecho, la existencia misma del alma incorpórea, entre otras cosas, se presupone como un supuesto no demostrado.

La estructura o desarrollo del argumento tiene un esquema próximo al que sigue, si excluimos de ella la digresión sobre el principio del movimiento del pasaje 245c8-e2:

---

[456] Aristóteles, *De Anima* 405a30-b1 = DK 24 A 12: αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις· τοῦτο δ' ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ· κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεί, σελήνην, ἥλιον, τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον.

[457] Dice Guthrie (1962: p. 351): "Plato has taken Alcmaeon as his starting-point, but has refined the argument and set it forth more logically. The ever moving is immortal, the self-moving is the ever-moving, therefore soul is immortal".

[458] Sallis (1975: pp. 135-136) ve bien que la noción de ἀπόδειξις no es necesariamente intercambiable con la noción moderna de "prueba", a la que vinculamos con las matemáticas y la lógica modernas. Por eso señala que ""Apodeixis" means a showing forth, an exhibiting of something about something, a making manifest of something so that it might be seen in its manifesteness. Thus, for the Greeks a proof was anything but a mere technique of the sort that could be employed in almost total detachment form content and that could serve as an appropriate substitute for insight into the matter itself in its manifestness". Estamos de acuerdo con éste y con Werner (2012: p. 50, n. 50) cuando afirman que la ἀπόδειξις no constituye un pasaje en el que Platón quiera demostrar la inmortalidad del alma de manera lógico-matemática, pues, además, se vincula al propio símil que sucede y forma parte de la *prueba*. No obstante, creemos que aquí están errando su interpretación, pues Platón sí que le estaría dando al término un valor técnico-científico inusual: el objetivo no sería ofrecer al lector del diálogo una prueba irrefutable [como señala Bonazzi (2011: p. 260), sería erróneo creer que Platón era tan ingenuo que pensó haber resuelto la cuestión de una vez por todas], sino que Sócrates crease un discurso con apariencia de ser incontrovertible, para ver la reacción de Fedro ante el tono *científico* del mismo. Creemos que nuestra hipótesis concuerda mucho mejor con el estilo científico-deductivo del pasaje, que como hemos señalado, no casa ni con lo que le precede ni con lo que le sigue. Así, estamos de acuerdo con estos autores en señalar que la *prueba* no ofrece una demostración última e irrefutable, pero creemos que descuidan la ficción dramática que induce a emplear este término y a cambiar el estilo en el discurso.

[459] Por citar algunos de los comentaristas que se expresan en esta misma dirección, véanse Sinaiko (1965: p. 46); Burger (1980: p. 52); Ferrari (1986: p. 123); Griswold (1987: p. 81); Sala (2007: p. 147); Porrati, (2010: pp. 344-348), Bonazzi (2011: pp. 251-260).

1) Hipótesis a demostrar: toda alma es inmortal (245c5); 2) demostración: 2.1) lo que siempre se mueve es inmortal; 2.2) aquello que mueve a otro y que es movido por otro tiene cesación de movimiento; 2.2.1) por tener cesación de movimiento, aquello que mueve a otro y que es movido por otro es mortal; 2.3) lo que se mueve por sí mismo se mueve siempre; 2.3.1) lo que se mueve a sí mismo es inmortal; 2.3.1) todo cuerpo al que le viene el movimiento de fuera es inanimado; 2.3.2) el cuerpo al que le viene el movimiento de dentro es animado; 2.3.3) el alma es lo que se mueve a sí misma; 3) conclusión: el alma es inmortal.

Además, dentro de esta secuencia, en 245c8-e2 encontramos una argumentación sobre el ἀρχή, que trata de dar mayor soporte al argumento recogido en la demostración. De hecho, que aquello que nunca cesa de moverse sea inmortal no queda demostrado por ningún razonamiento y se introduce un argumento sobre el principio que trata de darle mayor apoyo: 1) Lo que se mueve a sí mismo es también fuente y principio del movimiento de las otras cosas; 2) el principio es ingénito; 2.1) si el principio naciera de algo, ya no sería principio; 2.2) lo que es ingénito es también imperecedero; 2.2.1) el principio no puede nacer de otra cosa; 2.2.2) nada puede surgir de algo que no sea el principio; 2.3) el principio del movimiento es lo que se mueve a sí mismo; 2.4) lo que se mueve a sí mismo es inmortal; 2.5) el movimiento que se mueve a sí mismo es la esencia y la noción de alma[460].

Sin entrar en un análisis exhaustivo de los argumentos[461], resulta evidente que hay elementos que no están debidamente justificados, si es que se quiere probar la cuestión de manera necesaria: no se demuestra la existencia misma del alma incorpórea, que se presupone; tampoco se justifica la afirmación de que aquello que se mueve siempre sea inmortal[462], ni se demuestra que el alma se mueva por sí misma. Por tanto, algunos puntos fundamentales de la argumentación quedan a oscuras.

Dicho esto, no hay motivos por los que debamos pensar que Platón o Sócrates estén interesados en probar tal cuestión de manera deductiva y necesaria[463]. El objetivo inmediato de Sócrates, en tanto que narrador del discurso, es persuadir a Fedro y para

---

[460] Bonazzi (2011: p. 253): "In questo passo [245c10-d7] il ragionamento di Platone ricorda le argomentazioni di Parmenide sull'essere (cfr. 21B88DK)".

[461] El argumento ha sido analizado de maneras diversas y siguiendo esquemas diferentes: Hackforth (1952: pp. 64-68); Bett (1986); Robinson (1995$^2$); Sala (2007: pp. 145-147); Porrati (2010: p. 344); Bonazzi (2011: pp. 251-260); etc.

[462] Bonazzi (2011: p. 256): "Dal fatto che il movimento sia una proprietà essenziale di ciò che muove se stesso non segue che ciò che muove se stesso muove sempre: siò che consegue è che ciò che muove se stesso, per *tutto il tempo* che è (= esiste, vive), muove. Ma questo, evidentemente, non basta per garantire la tesi che ciò che muove se stesso si muove *sempre*".

[463] Como señala Trabattoni (1998: p. 157) respecto a las diferentes demostraciones de la inmortalidad del alma a lo largo del *Corpus Platonicum*, no tiene sentido analizarlas como unidades en sí mismas, como si fuesen demostraciones lógicas de un tratado, sino que debemos comprender dónde se hallan: "contesti dialogici, con domande e risposte che interessano interlocutori specifici, e costruite in ordine a scopi e obiettivi che devono essere individuati di volta in volta". Por eso, analizar el rigor lógico o fuerza probatoria de una demostración semejante sin atender a su contexto y a su objetivo concreto no tiene ninguna utilidad interpretativa ni filosófica.

ello puede emplear la estrategia que crea más conveniente; en esta ocasión, puede creer oportuno emplear un lenguaje técnico y con apariencia de ser estrictamente lógico. Así, sin dudar de que Platón creyese en la inmortalidad del alma (que es un presupuesto metafísico necesario en la filosofía platónica), no estamos de acuerdo con Hackforth, quien sostiene en relación a la demostración que era "regarded by Plato as incontrovertible"[464]. De hecho, la demostración, más que para probar sirve para hablar del movimiento y del auto-movimiento como esencia del alma; no en vano, en la demostración encontramos 13 palabras derivadas del sustantivo κίνεσις o del verbo κινέω (ἀεικίνητον, 245c; κινοῦν, 245c6; κινούμενον, 245c6; κινήσεως, 245c7; κινοῦν, 245c7; κινούμενον, 245c8; κινεῖται, 245c9; κινήσεως, 245c9; κινήσεως, 245d7; κινοῦν, 245d7; κινηθέντα, 245e2; κινεῖσθαι, 245e5; κινοῦν, 246a1). Aunque todavía más explícita resulta la siguiente afirmación del texto: ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται (245e2-4), en la que el τοῦτον αὐτόν se refiere al auto-movimiento[465].

En 246a2 concluye la demostración acerca de la inmortalidad del alma y en 246a3 el discurso sostiene que se ha hablado suficientemente sobre su inmortalidad y que toca describir su naturaleza o modo de ser (ἰδέα). Sin embargo, según se acaba de señalar, esto no coincide con lo expuesto, ya que independientemente de la valía de la prueba sobre la inmortalidad, la argumentación ha señalado cuál es la οὐσία y el λόγος del alma. Obviamente, fijar el auto-movimiento como la esencia del alma determina el relato sobre su naturaleza (ἰδέα) y constituye parte del mismo. Lo que delimita que algo sea inanimado (ἄψυχος) o animado (ἔμψυχος) es que el movimiento provenga de fuera (ἔξωθεν, 245c5) o de sí mismo (ἔνδοθεν, 245c5). Las dicotomías pasivo/activo y externo/interno aparecen en el centro de la demostración para señalar que siendo el alma capaz de padecer y de actuar, lo propio del alma es la actividad que recae sobre sí misma. Lo propio del ser animado es lo que podríamos denominar una *actividad en voz media* en la que la fuente y el destino de la acción coinciden.

En definitiva, la demostración empieza a responder a la pregunta sobre cuál es la φύσις del alma, hablando en relación a sus πάθη [...] καὶ ἔργα (245c3-4). El movimiento es el punto central de la demostración; lo que distingue lo animado de lo inanimado es que el movimiento provenga de uno mismo y sea éste último quien tome las riendas que tracen su rumbo. Un alma está más próxima de su esencia en la medida en la que el movimiento le viene de dentro y no de fuera. Además, el auto-movimiento es lo que permite justificar la inmortalidad del alma, que resulta central para el símil

---

464 Hackforth (1952: p. 64).

465 La traducción de Hackforth así lo entiende e introduce una aposición explicativa que elimina la posible ambigüedad del texto, el cual también podría remitirse a la inmortalidad: "And now that we have seen that that which is moved by itself is immortal, we shall feel no scruple in affirming that precisely that is the essence and definition of soul, *to wit self-motion*" (Hackforth 1952: p. 63; el subrayado es nuestro). De Vries (1969: p. 124) coincide con esta interpretación y, de hecho, la siguiente oración del texto platónico deshace la posible ambigüedad: πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὑτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς (245e4-6).

del carro alado y para la teoría cognoscitiva de Platón, cuyas repercusiones politico-morales resultan esenciales.

Sócrates, que hasta ahora había revestido su discurso con un aire antiguo y muchas veces había apelado a *lo evidente* y a la tradición, esta vez, para rendir cuenta de la inmortalidad del alma, en vez de echar mano de nociones religiosas, toma el argumento de un filósofo pitagórico y lo moldea confiriéndole un tono elevadamente técnico, racional y necesario. No podemos comprobar si la cara de Fedro dibujaba asombro o incredulidad cuando Sócrates le hablaba de la locura mántica, la teléstica y la poética, pero Sócrates no ofreció justificaciones que pudiesen resultar fidedignas para alguien de su talante; tampoco tenemos acceso a la recepción que hace de este pasaje, pero, seguramente, su carácter incrédulo recibe de mucho mejor grado un razonamiento probatorio que seguramente no acaba de seguir plenamente, pero que tiene un aire científico y elevado.

Sea como fuere, conviene tener presente que las palabras con las que se inicia el diálogo preguntan por el movimiento de Fedro y que la palabra final es un verbo de movimiento, a saber, ἴωμεν. Así pues, que la esencia del alma se defina como un determinado tipo de movimiento confirma que se trata de uno de los problemas centrales del diálogo.

Por último, para zanjar este punto debemos comentar brevemente la expresión ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος (245c5), que siendo ambigua, ha sido ampliamente discutida. El problema consiste en si debemos entender el πᾶσα en sentido distributivo ("toda alma") o colectivo ("todo el alma"). En el primer caso podemos entender la expresión como un singular colectivo, equivalente a πᾶσαι ψυχαί; en el segundo, se aludiría a una noción general del alma, y Platón estaría tratando de demostrar que el alma es inmortal en su totalidad. Los comentaristas se han preguntado desde antiguo por esta cuestión[466], debatiendo si se trataba de una alusión al alma cósmica, al alma en general o a cada alma individual. Según Hermias, Posidonio defendió la primera opción, señalando que a continuación, en 245d8-e1, Platón emplea la siguiente expresión: ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γῆν εἰς ἓν συμπεσοῦσαν στῆναι. Empero, como Frutiger[467] ha señalado con acierto, un análisis gramático del término πᾶσα no esclarece el sentido de la locución y no tenemos más remedio que tratar de interpretarlo según el contexto.

El pasaje y la continuación del discurso no ofrecen elementos suficientes para que debamos pensar que Platón esté hablando sobre una alma cósmica, por más que sea un tema tratado por diálogos como el *Timeo* y por los neoplatónicos[468]. Es más, hay elementos que hacen que esta hipótesis sea muy poco plausible[469].

---

[466] *Cf.* Hermias, 102, 10 ss.
[467] Frutiger (1976: pp. 130-132).
[468] *Cf.* Sala (2007: p. 151).
[469] *Cf.* Griswold (1986: p. 259, n. 13).

Benardete[470] interpreta la frase como "soul in its entirety is deathless" y sostiene que la otra alternativa, "every soul is deathless", estaría conectada de manera excesivamente laxa con el argumento y con el desarrollo posterior del discurso. En efecto, para muchos el πᾶσα tiene un sentido genérico, pues el contexto es el de una demostración del principio universal de movimiento. Ahora bien, el símil del carro alado que se despliega a continuación parece aplicarse a cada alma particular. De hecho, el discurso podría movilizar ambas interpretaciones. El símil del carro alado se refiere a almas particulares, pero, por otra parte, se trata de unas propiedades que todas las almas comparten, por lo que podemos pensar se trata de un término grupal (*mass term*[471]) o genérico. Además, según lo expuesto por el símil, una vez el alma se desprende del cuerpo, no sólo subsiste la parte racional del alma, sino el conjunto. Por eso, incluso los que afirman como Brisson[472] que el sentido colectivo es preferible al distributivo, si son honestos, reconocen que ambas interpretaciones son significativas, y salvan la cuestión esgrimiendo argumentos tales como "le principe général vaut pour chaque particular"[473]. A nosotros, análogamente, nos parece que Platón emplea un término ambiguo que le sirve para designar el alma genérica, cada alma particular y la totalidad que forma cada una de ellas[474].

### II. 7. 7. 2. Palinodia: elogio de la locura; sobre el modo de ser del alma (246a3-249d3): símil del carro alado

Sócrates dice haber hablado suficientemente (ἱκανῶς, 246a3) sobre la inmortalidad del alma y sin pedir opinión a Fedro, da por zanjada la cuestión. A lo largo del diálogo nos encontramos 23 términos derivados de ἱκανός. No obstante, su empleo está mal repartido entre los personajes, puesto que Sócrates es el responsable de 20 de las apariciones, mientras que Fedro sólo de tres, y una de ellas al leer literalmente el texto de Lisias (*cf.* 234c4). Sócrates juzga durante todo el diálogo si las cuestiones sobre las que se ha hablado han sido tratadas suficientemente, mientras que Fedro adopta una posición pasiva, en la que primero es persuadido por Lisias, después por el segundo discurso y a continuación por el tercero. De las tres veces que emplea derivados de ἱκανός, una vez la causa o fuente es externa (*cf.* 234c4), otra emplea el

---

[470] Benardete (1991: p. 134).

[471] *Cf.* Bett (1986); Griswold (1986: p. 84).

[472] Brisson (1989 : p. 208, n. 165).

[473] Brisson (1989 : p. 208, n. 165).

[474] Bonzzi (2011: p. 259), que también es partidario de una solución semejante, extrae consecuencias interesantes de esta hipótesis: "se questa soluzione è corretta, si chiarisce un aspetto interessante della prova, che risulta in ultima istanza fondarsi su un'osservazione di carattere empirico: dalla constatazione di fatto che c'è il movimento e che il movimento è principio della vita, si inferisce, in maniera non necessaria ma comunque legittima, che le cose continueranno ad andare cosí (niente induce a credere che tutto possa cessare e che si finisca dunque nel nulla assoluto). Come tutte le osservazione empiriche, neppure questa può pretendere dia avere valore di necessità. Ma l'inferenza rimane comunque legittima, e appare probabilmente piú ragionevole della conclusione opposta". Además, remite a las interestantes observaciones de Trabattoni (1998: pp. 143-145), que explica en qué sentido la filosofía de Platón puede considerarse una "metafisica dell'esperienza".

término ἱκανὰ (262c9) juzgando que la conversación ha sido demasiado abstracta y falta de ejemplos concretos, y por último, en 264b9 nos dice que no es capaz (ἱκανός) de penetrar en el pensamiento de Lisias en el momento de componer su discurso. Se trata pues de una pluralidad de factores que subrayan la actividad socrática frente a la pasividad de Fedro, es decir, dos maneras de ser, dos modos de *conducirse* del alma.

Así, bajo los principios más o menos justificados de la inmortalidad y la automotricidad, continúa la palinodia. La demostración ha servido para decir cosas sustanciales de su naturaleza o manera de ser (ἰδέας[475], 246a3), pero sólo a continuación se anuncia la misión de ofrecer una descripción de cómo es (οἷον [...] ἐστι, 246a4) el alma.

Según lo dicho en 245c3, se debe describir el alma del dios y del humano, por lo que la tarea no es sencilla. Al narrador del discurso no le ha parecido que probar su inmortalidad fuese una tarea que excediese la capacidad humana, sino que ha considerado *suficiente* la demostración. En cambio, inmediatamente después, el tono del discurso vuelve a cambiar y se atempera el optimismo sobre las capacidades humanas. Describirla total y exhaustivamente exigiría una narración divina y extensa[476] (θεία καὶ μακρὰ διήγησις); en cambio, decir aquello a lo que se parece (ᾧ [...] ἔοικεν, 246a5) es cuestión humana y más breve. Por ello, reconociendo la limitación cognoscitiva humana y la incapacidad de elaborar un λόγος que describa enteramente cómo es, opta por ofrecer un símil.

Nuevamente, nos encontramos con elementos que alertan sobre el valor de verdad de la palinodia. El πιστή de 245c2 y el pasaje que estamos comentando parecen sugerir que lo que se expone no es simplemente la verdad completa sobre el alma. Con ello no negamos que Platón esté poniendo en boca de Sócrates un discurso que describa cómo cree que es la ψυχή, pero se hace mediante una imagen, lo que provoca que en su conjunto la palinodia tenga un valor claramente *eikástico*. Así lo juzga también Werner: "eikastic discourse infects the *entirety* of the palinode" [477]. El valor de la palinodia es enorme a la hora de comprender la concepción *psicológica* del Académico y qué es la filosofía para Platón, pero debemos tener presente que no se trata de una verdad última que se ofrezca como dogma, sino un símil mediante el que se caracteriza la manera de ser del alma. Además, esta forma de discurso fuerza al

[475] En este pasaje, la gran mayoría de comentaristas entienden el término ἰδέα de una manera "no técnica". Discrepamos totalmente con Voegelin (1966) y White (1993: p. 20), que entienden el término de manera técnica, es decir, como Forma o Idea. La traducción e intelección que se obtiene de seguir su criterio resulta forzada y elimina cualquier barrera entre el personaje de Sócrates y el autor Platón, suponiendo, además, que el segundo está ofreciendo algo así como una "teoría de las Ideas". Asimismo, el dinamismo (*cf.* 246a6-7) que se le atribuye al alma y fijar el auto-movimiento como su οὐσία podrían negar la posibilidad de que la entendamos como una Idea, si bien la cuestión es discutible y su discusión merecería un debate mucho más detenido, la cual excede las pretensiones de la presente tesis.

[476] No compartimos la interpretación de de Vries (1969: p. 125), cuando afirma que "the divine and long tale would consist of dialectical discussion". Nos parece, más bien, que el πάντῃ πάντως (246a4) sirve para reforzar la idea de que explicar qué y cómo es el alma en sí excede la capacidad humana. Además, la vía de la dialéctica, pese a constituir la senda más ardua y larga, es plenamente humana.

[477] Werner (2012: p. 57, n. 23).

receptor a interpretarlo y a dialogar con él, tratando de ver sus puntos fuertes y sus lagunas[478].

Una vez expuesto el propósito, Sócrates ofrece el símil del carro alado: ἐοικέτω δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου (246a6-7). El dativo συμφύτῳ δυνάμει nos da información relevante, en tanto que resalta la conjunción, es decir, el hecho de ser un conjunto con cierta unidad subyacente. Además, nos dice que es una fuerza o potencia, por lo que si bien las Formas platónicas deben algo a la inmutabilidad del Ser parmenídeo, el alma ni es perfecta, ni acabada, ni inmóvil. Es más, el alma, aun siendo una unidad, está formada por diferentes partes, las cuales en ocasiones se muestran opuestas[479]. Este dinamismo y la unidad de los opuestos que vemos en la ψυχή que dibuja Platón hacen pensar en Heráclito[480].

La imagen con la que se compara la conjunción de fuerzas del alma refuerza la importancia del movimiento: un carruaje[481] y un auriga alados[482]. La imagen de un

---

[478] En las líneas que siguen defendemos una postura contraria a la de Hackforth (1952: p. 72): "for the most part the myth is the vision of a poet whose images are not disguised doctrine but spring from a non-rational intuition: the reader must therefore allow his rational and critical faculty to be suspended as he reads, seeking to feel with the poet rather than "understand" him and turn his poetry into prose". Estamos de acuerdo con él en que no se tiene que tratar de racionalizar el mito, pretendiendo traducirlo en un dogma o doctrina. No obstante, estamos convencidos de que lo que plasma Platón, incluso si deriva de una intuición, ha sido meditado y analizado antes de plasmarlo en esas líneas de gran valor poético. Más todavía, creemos que lo que Platón expresa durante el diálogo y mediante la contraposición entre Sócrates y Fedro es que la vida filosófica consiste en una perpetua condición crítica que trata de ver los fundamentos y el valor de cualquier tipo de λόγος, *entendiendo* lo que se plantea. Si en su condición encarnada el humano sólo tiene acceso al conocimiento de tipo discursivo y la reminiscencia a la que tiene acceso está ligada a la subjetividad, la filosofía está íntimamente ligada a una *recta opinión*, la cual, eso sí, debe ser contrastada con la de los demás y sobre la que hay que aplicar el λόγος, tratando de depurarla (*cf.* Trabattoni 2006). En ese sentido, *la palinodia constituye una imagen, pero no cualquier imagen*.

[479] La palinodia ofrece una respuesta a la pregunta sobre sí mismo que Sócrates formula en 230a, con la dicotomía πολυπλοκώτερον (230a4)/ἁπλούστερον (230a5). En la palinodia el alma se describe como una unidad profunda, pero no simple, sino compuesta por elementos diferentes e, incluso, opuestos entre sí.

[480] Véase el atractivo texto de González Valenzuela (1987).

[481] El término ζεύγους se refiere a un conjunto indefinido de corceles, mientras que συνωρίς, empleado en 246b2, designa claramente una yunta, es decir, un par de animales. Esto dejaría la puerta abierta a que en 246a6 ζεύγους designe cualquier alma, es decir, las divinas y todas las restantes, mientras que en 246b2 συνωρίδος se refiriese exclusivamente a las de los humanos, que están formadas por dos caballos. Con ello, cabría la posibilidad de que los carruajes alados a los que se asemejan las almas divinas y las de las bestias estuviesen constituidas por más corceles. En cualquier caso, nos parece irrelevante especular sobre esta cuestión, que no tiene repercusiones sustanciales para la interpretación de la obra. Lo que a Platón le preocupa no es tanto el alma divina, sino las almas humanas que integran la ciudad.

[482] Varios comentaristas se han fijado en un pasaje de 249c4-5 (δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια), para defender que solamente el auriga o la parte racional del alma adquiere alas. En cambio, nos parece que Hackforth (1952: p. 69, n. 1) muestra acertadamente que en otros pasajes se afirma que la condición alada se predica del conjunto del alma: "that ὑποπτέρου belongs to ἡνιόχου as well as to ζεύγους follows from 251b7, πᾶσα γὰρ ἦν τὸ πάλαι πτερωτή". Vemos, pues, que hay cierta ambigüedad en el texto. Sea como fuere, la preservación y el rebrote de las alas depende completamente del gobierno adecuado del auriga, por lo que, independientemente de si las alas brotan en el conjunto o solamente en la parte racional, únicamente gracias al auriga puede el alma elevarse. Por tanto, incluso no reconociendo que las alas sean una condición exclusiva de la parte racional, la preservación y actualización de su potencia depende de que el auriga adopte el papel que le es propio. Si el auriga no hiciese lo que debe, las alas se perderían, e incluso si por alguna fortuna lograse preservarlas, su potencialidad no se actualizaría.

carro formado por dos o más corceles[483] y un auriga no constituye una novedad en la literatura griega (*cf*. Homero, *Ilíada*, V 359-369; VIII, 41-46; XIII, 23-26; XVI, 148-151; Parménides 28B1.1-10; Empédocles, 31B3, 3-5; Safo, fr. 1; Eurípides, *Medea*, 1321; *Hipólito*, 1131; etc.). Sin embargo, la plasticidad mediante la que Platón hace del carruaje y del jinete una conjunción de fuerzas alada que simboliza el alma sí que parece mérito de su genio.

Ahora bien, siguiendo con la imagen de la conjunción de fuerzas, en el caso de los dioses, el auriga y los caballos son todos buenos y de buena raza (ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, 246a8), mientras que en el resto de seres animados se da una mezcla. En el caso concreto de los humanos, el conjunto anímico está formado por un guía (ἄρχων, 246b1) que lleva las riendas de una yunta, de la que un caballo es bello, bueno y de buena raza, mientras que el otro es todo lo contrario. Por eso, la conducción resulta necesariamente (ἐξ ἀνάγκης, 246b4) fatigosa y difícil para los humanos.

Después de dar a conocer que la *autoconducción* de las almas humanas es difícil, hace una pequeña digresión en la que debe aclarar una cuestión sobre la inmortalidad. Anteriormente se dijo que toda alma era inmortal y, ahora, cuando se habla de los dioses y de los humanos, queda por resolver por qué a los primeros se les llamó (ἐκλήθη, 246b5) inmortales (ἀθάνατοι) y a los restantes mortales (θνητοί), a tenor de que las almas de ambos son por definición inmortales y de que todos son vivientes (ζῷα). Pues bien, afirma que toda alma (ψυχὴ πᾶσα, 246b6) se cuida (ἐπιμελεῖται, 246b6) de todo lo que es inanimado (παντὸς [...] τοῦ ἀψύχου, 246b6) y recorre todo el cielo (πάντα [...] οὐρανὸν, 246b6-7), aunque adquiriendo ahora un aspecto (εἶδος), ahora otro. Mientras es perfecta y alada (τελέα [...] οὖσα καὶ ἐπτερωμένη, 246b6-c7) se mueve por las alturas y administra (διοικεῖ, 246c2) el universo; en cambio, la que pierde sus alas es arrastrada hacia abajo hasta que se sujeta a algo sólido y se instala en ello, tomando un cuerpo de tierra (σῶμα γήϊνον, 246c3) que, por la potencia (δύναμιν, 246c3) del alma, parece moverse (δοκοῦν κινεῖν, 246c3) a sí mismo. Al conjunto (σύμπαν, 246c5) del alma y el cuerpo se le llama "viviente" (ζῷον, 246c5) y recibe el apelativo de "mortal" (θνητόν, 246c5). En cambio, el nombre "inmortal" no deriva de ningún λόγος debidamente razonado (ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, 246c6-7), sino que sin ver (οὔτε ἰδόντες, 246c7) ni concebir de forma suficiente (οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες, 246c7) al dios, nos representamos (πλάττομεν, 246c7) un cierto viviente inmortal, con alma y cuerpo, pero unidos por naturaleza eternamente.

Con estos argumentos Socrátes ha dibujado una alegoría mediante la que debe comprenderse a qué se parece el alma. En el desarrollo de la palinodia, por un lado sitúa al auriga, que corresponde a la parte racional (τὸ λογιστικόν) del alma; por otro, al caballo blanco, que representa su parte irascible (τὸ θυμοειδές); en tercer lugar, al

[483] Hackforth (1952: p. 69, n. 3): "It seems to be generally assumed by commentators that ζεύγους in a7 means a *pair* of horses; but the word often means a larger number".

caballo negro, que simboliza su parte concupiscible (τὸ ἐπιθυμητικόν). Así puede dividirse el alma en tres partes, aunque también en dos, si se prefiere atender a la distinción entre el auriga y los caballos, es decir, la división entre la parte racional y la irracional del alma[484]. Además, la palinodia traza la línea divisoria entre dos tipos de seres animados, a saber, los dioses y los humanos, y utiliza una fórmula para dar por zanjada la cuestión de una manera piadosa: ἀλλὰ ταῦτα μὲν δή, ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, ταύτῃ ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω (246d2-3).

Su perfección y eterna condición alada hacen que las almas divinas siempre recorran el cielo sin mezclarse con lo terrestre. En cambio, la síntesis de las almas humanas en la tierra es el resultado de la pérdida de las alas. Por ello, conviene extenderse en la explicación sobre estas últimas. Hemos visto que la noción de δύναμις es capital, y ahora, al hablar del ala nos encontramos con el mismo término. La potencia (δύναμις, 246d6) natural del ala (πτεροῦ, 246d6) es conducir (ἄγειν, 246d6) lo pesado hacia arriba, donde mora la estirpe de los dioses. El ala es entre las partes del cuerpo la que más ha participado (κεκοινώνηκε, 246d7) de lo divino, que es bello (καλόν, 246e1), sabio (σοφόν, 246e1), bueno (ἀγαθόν, 246e1) y agrupa cuantas propiedades hay semejantes. El alma, precisamente, se alimenta (τρέφεταί, 246e2) y crece a partir de estas cualidades, mientras que con lo feo (αἰσχρῷ, 246d3), lo malo (κακῷ, 246e3) y lo contrario a aquellas otras, se consume y destruye. El alma es potencia y sus alas también.

Junto a δύναμις constantemente se emplean otros términos que tienen repercusión directa en el desarrollo del diálogo; uno de ellos, el verbo ἄγειν y derivados. En la escena inicial del diálogo había un conflicto sobre cuál de los dos personajes conducía y cuál era conducido. La demostración de la inmortalidad vuelve a poner de relieve que el movimiento es central y el alma debe conducirse a sí misma mediante su guía, que no es otro que el intelecto. Aquí el mismo verbo indica que es el ala la que tiene la capacidad de conducir hacia arriba lo pesado, siguiendo el camino que el auriga marque. Por otra parte, se afirma que las alas requieren de cierto alimento, en función del cual las alas crecen o se destruyen. Al principio del diálogo Lisias ofreció un banquete discursivo para el glotón Fedro; después, nos percatamos de que estaba ansioso por que Sócrates crease otro discurso y seguir con el festín. En esta ocasión, la alimentación vuelve a asociarse a la ψυχή. ¿Las alas de Fedro crecen o

---

[484] Robinson (1995$^2$: p. 117) sostiene que la bipartición sitúa por un lado al cochero y el caballo blanco, y por otro al caballo negro: “the good horse [...] in practice it cannot be distinguished from the charioteer”. Y añade: “the fundamental lack of distintction between good horse and charioteer”. Parece que la tesis de Robinson no tiene excesivo sentido, pues independientemente de que el caballo blanco sea amigo de la opinión recta, sólo el cochero tiene la capacidad de examinar la δόξα, por lo que su estatuto epistemológico es radicalmente distinto. La bipartición, por tanto, debe trazarse entre el cochero y los caballos, en tanto que el primero es el único capaz de vislumbrar parcialmente la verdad durante su procesión celeste desligada del cuerpo. Parece obvio que si Platón habla de un caballo blanco, pueda y deba distinguirse del cochero. Además, la bipartición no niega la distinción entre el caballo blanco y el negro, pero los sitúa en una misma especie animal, según señalamos, a tenor de su capacidad epistémológica.

menguan con los discursos que devora? Se trata de una cuestión que sólo puede resolverse una vez se ha leído todo el diálogo y atendiendo a la receptividad de Fedro.

En este punto, Sócrates narra la procesión o movimiento que los dioses realizan en el cielo. Zeus, el gran guía (ἡγεμὼν, 246e4) del cielo, conduciendo su carro alado (ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα, 246e4-5) avanza el primero de todos, ordenando y cuidándose de todo. Le sigue un escuadrón de dioses y divinidades dispuesto en 11 secciones. La única que permanece en el hogar de los dioses es Hestia, mientras que los restantes van como jefes (ἄρχοντες, 247a3), guiando cada cual la sección a él asignada. Hay numerosas beatíficas visiones y circunvalaciones (διέξοδοι, 247a4) en el cielo que recorre la estirpe de los beatíficos dioses al hacer cada uno lo que le es propio, y les sigue (ἕπεται, 247a6) en cada ocasión quien quiere (ὁ [...] ἐθέλων, 247a6) y es capaz (δυνάμενος, 247a7).

Según la narración y a diferencia de lo que resulta habitual en ciertos relatos mitológicos de la tradición épica griega, ir en pos de los dioses no es peligroso, pues la envidia (φθόνος[485], 247a7) está fuera del coro divino; de hecho, en 246e1 ya se advierte que con lo divino solamente se asocian cualidades positivas. Los dioses cuando se dirigen al festín (πρὸς δαῖτα, 247a8) y al banquete (ἐπὶ θοίνη, 247a8) avanzan por regiones escarpadas hacia la bóveda que constituye el límite interior del cielo. Sus carros avanzan fácilmente por ser dóciles y estar bien equilibrados, mientras que los de las restantes almas avanzan con dificultad, ya que el caballo que participa de la maldad se inclina hacia la tierra con todo su peso, entorpeciendo al auriga que no lo tiene bien amaestrado. Entonces, el alma se enfrenta con la fatiga y la lucha supremas. Los llamados inmortales, cuando llegan a la cúspide, salen al exterior y se detienen en la espalda del cielo y dispuestas de este modo la revolución las transporta, y contemplan las cosas que hay fuera del cielo (θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, 247c1-2).

Así llega el relato de Sócrates a la descripción de ὁ ὑπερουράνιος τόπος en 247c3. Haciendo uso de un tópico[486], señala que nunca hubo un poeta (ποιητὴς[487],

---

[485] El concepto de envidia divina constituía una de las creencias centrales de la religión griega. La naturaleza de los humanos estaba netamente separada respecto a la de las bestias y los dioses. No convenía sobrepasar los límites propios de lo *humano*. Aquellos que se excedían en su naturaleza queriendo llegar a ser como dioses lo pagaban con la venganza del dios con el que se rivalizaba, que no quería ver como un humano osaba ponerse a su nivel. Los mitos de Aracne y Atenea, de Níobe y Leto o de Apolo y Marsias (independientemente de que el último no fuese propiamente un humano), resultan ejemplos significativos.

[486] *Cf.* de Vries (1969: p. 135): "The pride of bringing something new is as old as literature [...]".

[487] Según Werner (2012: p. 97), el empleo de este término supone una manera laxa de referirse a *cualquiera* que trate de escribir o hablar sobre las Formas, ya sea mediante el mito, la dialéctica o cualquier otro modo discursivo. Así, Platón estaría señalando también su propio trabajo, constituyendo el pasaje un indicador de la reflexividad metadiscursiva del Académico. Esto seguramente es así, pero en un segundo nivel discursivo, i. e. el que se establece entre Platón y el lector. El narrador ficticio está elaborando un discurso que debe convencer a Fedro y según la situación dramática, con la pretensión de decir la verdad. Así, el término sólo tendrá la ambigüedad referida si Fedro comprende qué es realmente la palinodia. Por otra parte, Platón ofrece indicios durante todo el diálogo de la inadecuación entre el λόγος humano y las Formas, pero no creemos que aquí esté hablando de lo que comparte con otros *poetas*. Obviamente, la existencia de las realidades trascendentes no puede justificarse de una vez por todas, pero en diferentes

247c4) que compusiese himnos apropiados a este lugar y que nunca lo habrá. No obstante, a tenor de que es preciso atreverse a decir la verdad, sobre todo cuando se habla acerca de la verdad (τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα, 247c4-6)[488], decide exponer cómo es. De entrada, este breve anuncio ya ha servido para darle a entender al narrador que en la región supraceleste anida la verdad y que su narración describirá cómo es.

En la región supraceleste se encuentra la verdad, a saber, la auténtica realidad o la realidad que realmente es (οὐσία ὄντως οὖσα, 247c7)[489], que se describe de una manera eminentemente negativa, con tres adjetivos que se inician con la alfa privativa: es carente de color (ἀχρώματος, 247c6), de forma (ἀσχημάτιστος, 247c6) y no es palpable (ἀναφὴς, 247c7). Con ello, se diferencia netamente de las realidades del mundo físico. Además, se añade que se trata de una realidad que puede ser vista únicamente por el piloto del alma (ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ, 247c7), es decir, el entendimiento (νῷ[490], 247c8), y acerca de ella versa la clase del conocimiento verdadero (περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, 247c8).

En 247a8 la procesión divina tenía por objetivo acudir a un festín o banquete. A continuación se dice que el pensamiento (διάνοια, 247d1) de la divinidad se alimenta del intelecto y de ciencia pura (νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ, 247d1). Vimos que a los dioses les seguían las almas restantes, ya que las realidades situadas en la región supraceleste no constituyen la dieta exclusiva de los dioses, sino de toda alma (ἁπάσης ψυχῆς, 247d2) que se preocupe de recibir el alimento que le es apropiado. Por eso, el

---

diálogos se trata de argumentar sobre lo razonable de que sea así; análogamente, la teoría de la reminiscencia es otro de los presupuestos necesarios para que la vía del dialéctico tenga sentido. En cualquier caso, esto no quiere decir que para Platón se traten de creencias con el mismo valor epistémico que las que ofrece cualquier tipo de *poeta* o mito, y por tanto, creemos que Werner se excede en considerar que aquí Platón está reconociendo elaborar una narración semejante al resto de poetas. Si bien sabe que la forma de mito de su palinodia hace que su discurso no sea perfecto ni completo, creemos que es excesivo pensar que el Académico se equiparase aquí con el resto de poetas.

488 Werner (2012: pp. 95-97) sostiene que mediante esta fórmula Platón está sugiriendo que ni él mismo puede elaborar un discurso que sea digno de la verdad, sino solamente aproximarse mediante un mito. Entre las Formas y el λόγος del humano encarnado hay una inadecuación insalvable. Por ello, interpreta el τό γε ἀληθὲς de manera muy idiosincrática: "Given that he has just declared the impossibility of a complete account in c3-4, Socrates cannot now mean that he will attempt to say *the* truth about the Forms, since *no* incarnate human could do so. Hence τό γε ἀληθὲς is more modest in scope, and means something like "what is true" (as opposed to "the truth"). Socrates will try to say *something* true about the Forms –and will do his best to avoid falsity—but makes no claim that his account will be comprehensive or completely veridical" (p. 96). Estamos de acuerdo en que Platón no creyese poder elaborar un λόγος definitivo sobre las Formas y que en parte por ello escribió diálogos. No obstante, la palinodia constituye un discurso que tiene como objetivo causar un efecto sobre Fedro: debe ponerlo a prueba. En ese sentido, creemos, se anuncia un discurso verdadero, para ver cuál es la reacción de éste y sólo un lector atento que retorna en varias ocasiones sobre lo expuesto puede comprender que Sócrates está dando pistas sobre el carácter no definitivo de la palinodia.

489 La contradicción lógica que hay en el discurso es evidente. Dice Werner (2012: p. 99, n. 21): "Given that the Forms do not exist in space and time, it makes no sense to refer to them (e. g.) as being in a "place" or as being "outside"".

490 Este pasaje equipara explícitamente el auriga del símil del carro alado con el νοῦς y la parte racional del alma.

alma, al ver durante un tiempo *lo que es* (ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὂν, 247d3), se congratula y al contemplar la verdad (θεωροῦσα τἀληθῆ, 247d4), se alimenta y disfruta (εὐπαθεῖ, 247d4), hasta que completado el ciclo, el movimiento rotatorio la lleva al lugar de partida. En su rotación (περιόδῳ, 247d5) ve (καθορᾷ, 247d5) la justicia en sí (αὐτὴν δικαιοσύνην, 247d6), la templanza (σωφροσύνην, 247d6) y el conocimiento (ἐπιστήμην, 247d7), pero no el tipo de conocimiento que está ligado al devenir (οὐχ ᾗ γένεσις πρόσεστιν, 247d7), ni el que difiere cuando hablamos de lo que nosotros llamamos objetos reales (οὐδ' ἥ ἐστίν που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, 247d7-e1), sino el que versa sobre lo que realmente es (ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν, 247e1-2). Y después de haber contemplado los restantes objetos que realmente existen (τἆλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη, 247e2-3) y de deleitarse con ellos, nuevamente regresa al interior del cielo y vuelve a casa. Allá el auriga dispone los caballos junto al pesebre y les da de comer ambrosía (ἀμβροσία) y de beber néctar (νέκταρ).

Las almas se mueven por el cielo gracias a las alas y al impulso de los caballos. Las primeras abren la posibilidad de un movimiento ascendente, mientras que los caballos permiten que se produzca la locomoción horizontal[491]. El carruaje no podría ascender a la región supraceleste sin las alas, pero tampoco podría comenzar el ascenso sin la tracción e impulso animal. El auriga es, por otra parte, el responsable de dirigir la nave adecuadamente. Él es quien tiene la función de llevar el control y buscar el alimento que le es propio, recibiendo los nutrientes que le permiten conservar su condición. Para ello se vale de las alas y de los caballos, a los que sabe recompensar como es debido, una vez regresan a casa. La ascensión sólo ha nutrido al cochero, pues sólo él puede ver la verdadera realidad con la que se alimentan y se conservan las alas, pero ofrece una recompensa a los caballos, sabedor de que sin su ayuda el viaje no hubiese sido posible. Para que el cochero regrese al cielo y el conjunto mantenga el plumaje de sus alas necesita sus corceles, por lo que se cuida de preservarlos en las mejores condiciones. El cochero se conduce con justicia, esto es, ofrece a cada parte del alma lo que le corresponde, en la medida justa.

Esta armónica situación en la que el auriga se nutre de ἐπιστήμη y los caballos reciben su recompensa por ser dóciles a aquél responde exclusivamente al modo vital de las almas de los dioses. En las restantes el proceso no se cumple con la misma perfección. De estas últimas, la que mejor sigue (ἑπομένη, 248a2) a la divinidad y se le parece (εἰκασμένη, 248a2) en mayor grado[492] alcanza a sacar al lugar exterior la cabeza del auriga, y es transportada también por la rotación, pero es perturbada por sus corceles y apenas ve lo real (μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα, 248a4-5). Otras almas ahora se alzan, ahora se hunden y a causa de la violencia (βιαζομένων, 248a5) de los caballos

[491] *Cf.* Benardete (1991: p. 138).

[492] Debemos poner este pasaje en relación con la alusión al φθόνος en 247a7. La religiosidad propuesta no solamente elimina la noción de envidia divina, sino que exhorta a emular a los dioses. Las mejores almas son las que más se asemejan a las de los llamados inmortales.

contemplan algunas cosas y otras no. Todas las demás siguen deseosas de alcanzar lo alto, pero al no poder (ἀδυνατοῦσαι, 248a7), se hunden y son arrastradas a la vez en el movimiento circular, pisoteándose y empujándose al tratar de adelantarse las unas a las otras[493]. Entonces se produce un tumulto, una riña, un sudor extremo, de donde por impericia (κακίᾳ, 248b2) del auriga muchas quedan grávemente dañadas, muchas pierden un gran número de plumas, y todas, tras sufrir una gran fatiga, se van sin haberse iniciado (ἀτελεῖς, 248b4) en la contemplación de lo real (τῆς τοῦ ὄντος θέας, 248b4), y tras marcharse hacen uso de la opinión como alimento (τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται, 248b5). El motivo del gran esfuerzo por ver (ἰδεῖν, 248b6) la llanura de la verdad (ἀληθείας [...] πεδίον, 248b6) es que el pasto más apropiado para la parte mejor del alma (ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ, 248b7) se encuentra en aquel prado, y la naturaleza del ala (ᾗ [...] πτεροῦ φύσις, 247b8), con la que se levanta (κουφίζεται, 248c2) el alma, se nutre (τρέφεται, 248c2) de aquél.

En este pasaje volvemos a ver que la realidad supraceleste está constituida por la verdadera realidad. El auriga, la parte privilegiada según el relato, tiende naturalmente hacia ella, pues allí se encuentra el alimento que le resulta idóneo y gracias al cual puede conservar el plumaje de sus alas. En último término, el cochero de las almas divinas y el de las humanas *persiguen lo mismo*. No obstante, su carruaje difiere: el de las primeras es dócil y equilibrado, por lo que se pilota con facilidad; el segundo, en cambio, al estar tirado por caballos con tendencias opuestas, resulta de difícil conducción. Por eso, seguir el séquito de los dioses no resulta sencillo y depende en buena medida de la pericia del auriga para constreñir los caballos a su voluntad. Las almas son mejores o peores en función de cómo sean capaces de seguir a la divinidad y realizar el proceso descrito. Con ello, no sólo se critica la creencia tradicional en el φθόνος, sino que se invita a seguir a los dioses, pues es lo que nos permite mantener una condición más elevada.

La cuestión de la ὁμοίωσις θεῷ es compleja en este punto, pues de la narración no puede derivarse simplemente que tengamos que emular a los dioses. Independientemente de que la *οὐσία* de toda alma se haya definido como inmortalidad y automotricidad, la naturaleza de la conjunción de fuerzas de los llamados inmortales no es la misma que la de los restantes: la conducción del auriga divino es sencilla y no tiene que preocuparse por dominar a sus caballos; el cochero del alma humana, en cambio, cuenta con una pareja de equinos, de los cuales uno es fiel y dócil a su mando, mientras que el otro lucha y tira del conjunto hacia abajo. Por ello, el humano no puede pretender emular el comportamiento divino, pues sería descuidar su propia naturaleza, incurriendo en una falta de auto-conocimiento. Debe comprender cuál es su naturaleza específica y encontrar un modo propio que le permita seguir la senda

---

493 En este pasaje podemos ver cierta competencia entre las almas humanas por contemplar la realidad. La cuestión no es clara, pues no se precisa el motivo de que las almas se pisoteen y colisionen entre sí. De todas manera, si podemos situar el concepto de φθόνος en algún lugar de la narración, debería ser aquí, entre los humanos y sin que pueda relacionarse con la divinidad.

divina hacia la meta que comparten todas las almas. Un alma "mortal" que se fije en la conducción cómoda de los dioses está condenada a la caída, debido al descuido de sí. Al contrario, el cochero debe preocuparse principalmente de domeñar en la mayor medida de sus posibilidades a sus corceles, es decir, a su parte no estrictamente racional, para que su impulso lo guíe a donde él escoja. Así, para los dioses preocuparse de sus caballos supone ofrecerles su merecida recompensa, mientras que el humano, antes de recompensarlos, tiene que conseguir someterlos a su mando para que el conjunto avance de la manera más armónica posible hacia el fin que el auriga escoja. Esta doma constituye una trágica batalla anímica en la que el auriga se mide con su capacidad de ocupar la función que le es propia, haciendo del conjunto del carruaje una unidad orgánica ordenada. Sólo así, adoptando su propia vía, el humano puede emular la procesión divina que conduce hasta la contemplación de la auténtica realidad.

Otro elemento a destacar del pasaje comentado es la importancia que tiene la visión, como atestigua la acumulación de términos relacionados con ésta, entre 246d6 y 248c2 (θέαι, 247a4; θεωροῦσι, 247c1; θεατὴ, 247c7; ἰδοῦσα, 247d3; θεωροῦσα, 247d4; καθορᾷ, 247d5; καθορᾷ, 247d6; καθορᾷ, 247d6; θεασαμένη, 247e3; καθορῶσα, 248a4; εἶδεν, 248a6; ἰδεῖν, 248b6). Aquello que permite a los dioses ser dioses y lo que hace de unas almas mejores que otras es el grado en el que consiguen contemplar la realidad supraceleste. El festín del entendimiento constituye una contemplación directa de lo real, que, obviamente, supone un conocimiento de tipo puramente noético en el que no hay mediaciones, sino intuición directa. Además, como sugiere el término ἀτελεῖς (248b4), dicha visión representa para las almas algo así como una *iniciación* (τελετή). Ya advertimos al comienzo del comentario que autores como Kerényi y Ruck habían asociado el lugar en el que se desarrolla el diálogo con el paraje en el que se celebraban los misterios menores. En ese sentido, podríamos ver una nueva alusión a los misterios: seguir las circunvalaciones de los dioses podría equivaler a un estadio previo en el que los que participan de los misterios se preparan para ser iniciados, en tanto que μύστης; en cambio, conseguir sacar la cabeza del cochero fuera del cielo y contemplar la verdadera realidad de manera directa se relacionaría con el estadio del ἐπόπτης, llevándose a cabo el cumplimiento del ritual. Cabe recordar que el pasaje que comentamos forma parte de la explicación de la cuarta forma de μανία de origen divino, a saber, el ἔρως. No obstante, más allá del fondo más o menos religioso que puede tener la palinodia, conviene recordar que Sócrates tiene a Fedro en frente y que constantemente está introduciendo elementos que tratan de aguijonearlo como un tábano, para ir contra sus presupuestos y para comprobar su receptividad. De este modo, vimos cómo Sócrates revestía su discurso de un tono antiguo frente al vanguardista e ilustrado Fedro. Pues bien, teniendo en cuenta que el Fedro histórico fue condenado por parodiar los misterios de Eleusis, es lícito ver en esta caracterización de la palinodia un nuevo desafío. El lector puede comprobar la recepción y la resistencia de Fedro durante el diálogo, analizando qué presupuestos

cambia, cuáles mantiene, por qué y cómo. En ese sentido, nuestra interpretación privilegia este tipo de aproximación por encima de otras que han tratado de ver en el pasaje una gran carga de elementos doctrinales relacionados con los misterios, el orfismo y otras formas de religiosidad. No negamos que la palinodia tenga una carga tal, pero pensamos que el motivo principal no es tanto la voluntad de transmitir el contenido de las creencias religiosas de Platón, como contraponer la figura de Fedro con un discurso ligado a formas de religiosidad antiguas. Si miramos la palinodia en su contexto, hemos de reconocer con Eggers Lan que "non si tratta di un mito escatologico [...] e neppure di un mito genetico con cui spiegare la "caduta" dell'uomo dal paradiso fino la terra"[494]. Asimismo, tampoco responde a un problema de carácter cosmológico[495]. La narración sirve para hablar de las almas encarnadas y no solamente de una manera esencial, sino en su condición dinámica; se trata pues de un problema antropológico[496], en el que, por descontado, se incluye los problemas del conocimiento y la ética[497].

A las posibles influencias religiosas que presenta el mito nos referiremos más adelante, pero conviene abordar una cuestión bastante discutida que se nos presenta en este punto del diálogo: ¿posee la palinodia una dimensión cosmológica? Como indicamos, el texto ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν de 246b6-7 ha hecho que ψυχὴ πᾶσα (245c5) se haya relacionado con cierta alma cósmica, abriendo la posibilidad a algunos interpretes a leer el pasaje en clave cosmológica. En lo sucesivo señalamos algunos elementos que han permitido sostener una opinión de este tipo. No obstante, según hemos sugerido al citar el artículo de Eggers Lan, pensamos que constituye un error analizar el paso como un mito preocupado por cuestiones cosmológicas, pues supone perder de vista que el objetivo central es describir cómo es el alma de los humanos.

En la demostración de la inmortalidad del alma se fija la ψυχή como el principio ingénito del movimiento, incluyendo todo el proceso de generación y cambio del universo sensible. No obstante, ya indicamos que la prueba no tiene un rigor lógico estricto y que forma parte de un tipo de λόγος cuyo estilo aparentemente científico y elevado tiene como objetivo ver si Fedro queda deslumbrado o es incapaz de criticarlo. En ese sentido y a tenor de que se emplea para hablar sobre la inmortalidad del alma individual, parece excesivo querer ver en este texto una alusión clara a cierta alma cósmica. Análogamente, según lo que vemos en la propia palinodia, incluso si el alma pudiese considerarse el principio del universo, seguiría sin constituir un principio absoluto, en tanto que el mundo supraceleste constituye un tipo de realidad radicalmente diferente a la del mundo físico y su devenir. Así, si lo que realmente le

---

494 Eggers Lan (1992: p. 41).
495 *Cf.* Eggers Lan, (1992: p. 45).
496 *Cf.* Eggers Lan (1992: pp. 45; 46).
497 Bonazzi (2011: p. 257): "Nel *Fedro*, cosí come negli altri dialoghi, la tesi dell'immortalità è discussa in riferimento alle singole anime, alle anime *individuali*, per ragioni gnoseologiche o etiche".

preocupaba a Platón en este diálogo hubiese sido ofrecer una cosmología, no hubiese elaborado un relato en el que un punto tan relevante quedase totalmente excluido de la explicación. La palinodia no ofrece ninguna explicación sobre la relación que tienen las realidades supracelestes con el alma del mundo (en el supuesto de que se hablase de ella) y la creación del universo sensible.

Por otra parte, cabe señalar que la frase ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη (246b6-7) no contiene elementos que nos hagan pensar de manera necesaria en un alma cósmica. Más bien, lo que sigue a la frase parece indicar lo contrario, al hablar de dos tipos de almas, a saber, las que conservan y las que han perdido las alas. Así, la noción de ψυχή se reviste de un sentido plenamente individual, confirmando las palabras de Poratti, que señala que, a diferencia de lo que ocurre con la noción de πνεῦμα, "la psykhé es mi vida única e intrasferible, un núcleo necesariamente individualizado. [...] Si fuera posible postular un Alma del Mundo, sería también un individuo"[498]. No obstante, si el alma del mundo fuese un individuo y la voluntad de Platón hablar sobre cosmología, hubiese sido oportuno introducir una explicación sobre la relación que guardan las almas de los seres vivos con la del propio universo. El texto no ofrece aclaraciones semejantes y da la impresión de que ni Platón ni su Sócrates tienen pretensiones cosmológicas en este pasaje.

En cualquier caso, el debate sobre la cosmología está indisolublemente asociado a la representación que se ofrece a continuación sobre la procesión de los dioses. Según señalamos, Platón habla de una procesión de 12 dioses. Aunque a lo largo de toda la palinodia sólo se cita a Zeus, Hestia, Ares, Hera y Apolo[499], probablemente alude a los del altar que Pisistrato el joven levantó en el ágora a finales del siglo sexto[500], pero introduciendo a Hestia en vez de a Dioniso[501]. Por tanto, se trata de dioses con los que los atenienses estaban plenamente familiarizados y que concuerdan con los dioses olímpicos de la tradición homérica[502]. Zeus guarda el papel de jefe de los dioses y también se recoge su afición por los banquetes, pero Platón transforma plenamente la naturaleza de los dioses antropomórficos de la tradición heredada. Según vimos, los dioses a los que alude Sócrates solamente tienen atributos positivos, por lo que no hay lugar en ellos para la envidia o los celos. Asimismo, la ambrosía y el néctar, que en Homero son la base de los banquetes olímpicos, son relegados a nutrientes de los caballos, mientras que los dioses que propiamente hacen de cochero se nutren con la ἐπιστήμη y la οὐσία ὄντως οὖσα. Por lo tanto, Platón emplea nombres tradicionales

498 Poratti (2010: p. 354).
499 Los tres últimos aparecen nombrados más adelante, entre 252c y 253b.
500 *Cf.* Tucídides, VI, 54.
501 *Cf.* Hackforth (1952: p. 73, n. 2).
502 Cabe señalar que en Homero, Hestia, que es nombrada en el verso 30 del *Himno homérico a Afrodita* (V), no es una diosa. Hesíodo (*Teogonía*, 453-453), que también la nombra, la sitúa en cambio entre las hijas de Cronos y Rea.

con los que la sociedad de su tiempo estaba plenamente familiarizada, pero cambia totalmente sus atributos y su carácter.

La receptividad Socrática no es pasiva, ya que incorpora elementos de la tradición, pero para transformarlos según su deseo. Además, sería absurdo tratar de hallar en este pasaje algo así como la teología platónica. Adviértase que en 246b7 se habla de la situación en la que un alma es perfecta (τελέα); su perfección, nos dice, depende de la preservación de las alas, las cuales requieren alimentarse a partir de lo que es bello, sabio, bueno y agrupa cuantas propiedades hay semejantes (*cf*. 246e1-2). Las alas, que hacen que un alma sea perfecta, se alimentan de estas propiedades. Análogamente, los dioses son perfectos y buenos porque se nutren (i. e. contemplan) de esto mismo en su ascenso a la región supraceleste. El movimiento de las almas divinas, incluso si es perfecto, resulta necesario para que el alma mantenga su condición. Por ello, pese a predicar de las almas divinas la perfección, vemos que, en el fondo, aquello que es realmente perfecto y completo son τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, que sin preocuparse por nada ni moverse permiten que los dioses y sus alas mantengan su perfección. Así, igual que cuando se fijó el alma como principio de todo el movimiento físico, al hablar de los dioses como seres perfectos se hace de manera relativa, pues, en último término, el lugar más noble y perfecto es ocupado por las realidades trascendentes.

Platón transforma la tradición teológica antropomórfica según le conviene. A este respecto, desde antiguo se ha querido ver en el pasaje de los doce dioses una alusión a cierta religión astral, en la que los dioses simbolizarían cuerpos celestes[503] o, con mayor precisión, las almas que los mueven. Teniendo en cuenta que Hestia permanece en la morada de los dioses y que su figura se relaciona con el fuego y con la centralidad, se ha asociado la imagen de la procesión al sistema astral de los pitagóricos. Según Aristóteles[504], para los pitagóricos[505] el fuego es el elemento central del universo. La tierra queda desplazada y pasa a constituir uno de los planetas que giran en torno a dicho fuego y que en función de su rotación conocía el día y la noche. Además Aristóteles dice que los pitagóricos postularon una antitierra que era invisible para los humanos, para cuadrar su sistema con el número diez. Así, además del fuego central tendríamos un total de diez cuerpos celestes: la tierra, la antitierra, la luna, el sol, cinco planetas (Saturno, Júpiter, Marte, Venus, Mercurio) y la esfera de las estrellas fijas. Por tanto, a tenor de que la narración nos habla de doce dioses y de una procesión de once, parece que, a pesar de los intentos de algunos comentaristas, ambos sistemas no son compatibles.

Tomando también a Hestia como elemento central, Robin propuso un sistema astronómico que, aun sin citar la fuente, se basaba en el comentario de Calcidio al *Timeo*. La propuesta identifica a Zeus con el cielo de las estrellas fijas, al que siguen los

---

[503] Adviértase que una de los sentidos del término διέξοδοι en 247a4 puede ser el de “órbitas.”

[504] Aristóteles, *De Caelo*, 293a18-b8.

[505] Aecio, II, 7, 7 y Estobeo I, 22, atribuyen la doctrina a Filolao.

siete planeteas (la tierra, la luna, Saturno, Júpiter, Marte, Venus, Mercurio). A continuación estarían las tres regiones formadas por el éter, el aire y el agua, pobladas por *daímones*, y la tierra inmóvil en el centro, que se asimilaría a Hestia. Las regiones mencionadas provienen de *Epínomis* 984 ss., pero como Hackforth[506] señala, no se dice nada de los ἄρχοντες de los *daímones* que allí habitan, si bien esto resulta esencial en la interpretación de Calcidio. En cualquier caso, el propio Hackforth apunta la incompatibilidad entre lo narrado en la palinodia y un sitema tal: "it seems an insuperable objection that the planets of Greek astronomy did not have hosts of satellites"[507].

Una tercera posibilidad apuntada consiste en suponer la influencia del sistema zodiacal de Eudoxo, que relacionó los dioses olímpicos a los signos del zodiaco. A este respecto, si bien la cuestión no es del todo imposible, el problema más evidente parece el de por qué Platón situó entonces a Hestia entre los dioses Olímpicos.

En resumidas cuentas, estamos de acuerdo con Sala, que afirma lo siguiente: "tutte queste interpretazioni sono ugualmente problematiche e sovrabbondanti rispetto a ciò che si può concretamente leggere nel testo del *Fedro*"[508]. Creemos que la lectura del diálogo en su totalidad muestra que el problema central de este pasaje tiene que ver con ofrecer una explicación sobre las almas humanas y el conocimiento, sobre el cual se funda, entre otras cosas, la ética; no, en cambio, con la astronomía y la cosmología. Así, la mayoría de comentarios que han visto elementos cosmológicos se basan más en otros textos del *Corpus*, como el *Timeo*, y no tanto el propio *Fedro*. Tratar de encontrar relaciones en el conjunto de la producción platónica es lícito y puede fomentar una mejor comprensión holística de su obra, pero conviene tener cuidado de no deformar la interpretación de un diálogo particular a causa de las teorías que más o menos explícitamente se ofrecen en otras obras, pues el resultado no será una mejora en la visión sinóptica del diálogo, sino una interpretación menos acorde con los textos concretos que conservamos. Por tanto, creemos que si bien no podemos descartar posibles influencias cosmológicas y astronómicas en este pasaje, el texto no ofrece datos suficientes como para poder extraer una teoría cosmológica o astronómica, sobre todo, a tenor de que se trata de un fragmento de un diálogo en el que los personajes en cuestión no se ocupan de problemas semejantes. Parece lógico suponer que si Platón hubiese querido exponer un debate de orden cosmológico o astral, hubiese situado frente a Sócrates a alguien capaz de seguir la problemática, discutirla u ofrecer una alternativa. Obviamente, no es el caso del presente diálogo.

Análogamente, pensamos que empeñarse en ver en el Zeus de la palinodia una alegoría del alma del mundo parte del mismo error metodológico. La frase que se toma como referencia es la siguiente: ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεύς, ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος (246e4-6).

---

[506] *Cf.* Hackforth (1952: p. 74).
[507] Hackforth (1952: p. 74).
[508] Sala (2007: p. 166).

Postular de ella que Zeus se identifique con el principio cosmológico es posible, pero no resulta necesario ni evidente a tenor del contexto en el que se halla. Al contrario, dicha interpretación acarrea ciertos problemas[509] que requieren ser solucionados. Para ello, a menudo se recurre a sutilezas que parecen responder más a las elucubraciones de los intérpretes que al propio texto. A este respecto, nos contentamos con señalar el problema principal que le vemos a esta posible asimilación, que ha sido bien recogido por Poratti[510]. En el *Fedro* se afirma de Zeus que es el lider de la procesión y que avanza el primero, pero en ningún sitio se sugiere que esté en un plano diferente al de las almas restantes. Zeus avanza el primero entre las almas divinas en una procesión que todos tratan de seguir, pero su figura no queda en ningún plano que transcienda la de las restantes, como parece que tendría que suceder con una supuesta alma cósmica. Además, a continuación se habla de los distintos dioses como posibles modelos de las almas humanas. Pues bien, Zeus es un modelo y si se quiere el modelo más excelso, pero un modelo al fin y al cabo. De tal forma, pensamos que la cantidad de tinta que se ha vertido para comentar las cuestiones cosmológicas se debe más a las precomprensiones y motivaciones personales de los comentaristas, que a problemas reales del texto, y es que, como afirma Poratti, "el "tema" del mito no es el cosmos, sino el alma"[511].

Una vez recogidas estas dificultades que a nuestro juicio constituyen más problemas añadidos que textuales, seguimos comentando la palinodia, a partir de algunos elementos ya analizados. Así, vimos que había una valoración de las almas humanas en función de su capacidad y acierto a la hora de contemplar la auténtica realidad. Precisamente, esta cuestión es corroborada en lo sucesivo y supone el fundamento según el cual se introduce una jerarquización de modos vitales del humano encarnado[512]. La explicación sobre esta jerarquización no trata de fundamentarse en un discurso lógico ni reclama la ὁμολογία del interlocutor, sino que se introduce como decreto de la necesidad. Dice el texto: θεσμός τε Ἀδραστείας[513] ὅδε (248c2).

---

[509] Eggers Lan (1992: pp. 44-45) señala dos problemas. El primero se basa en su hipótesis de que en la procesión descrita los carros representan el cuerpo que anima el alma. A nosotros nos parece que esta interpretación no se corresponde con lo que plasma el texto, que más bien, describe el carro como la parte irracional del alma. Por ello, juzgamos que el primer problema resulta irrelevante. No sólo la interpretación cosmológica del texto ha creado falsos problemas, sino que la el afán por limpiar el texto de interpretaciones cosmológicas no debidamente fundadas también ha contribuido al aumento de controversias estériles. El motivo es siempre el mismo: tratar de encontrar a lo largo de los diferentes diálogos una continuidad en las supuestas teorías cosmológicas de Platón hace que se deforme la lectura e interpretación de cada obra en sí misma.

[510] Poratti (2010: p. 363).

[511] Poratti (2010: p. 364).

[512] Se ha tratado de conciliar los diferentes peldaños del ranking del humano encarnado con las diferentes secciones de la procesión divina. Empero, establecer un paralelismo entre el conjunto de las secciones y grupos del ranking no es posible, a tenor de la diferencia del número de grupos, entre otras cosas.

[513] Adrastea simboliza lo "inevitable", es decir, "aquello de lo que no se puede huir". Se trata de un epíteto de Némesis y está claramente vinculada a la noción de destino. Según algunas versiones es una ninfa hija de Meliseo y nodriza de Zeus, junto con su hermana Ida (*Cf.* Apolodoro, *Biblioteca* I,1.6; Calímaco, *Himno a*

Según vimos, las almas no están necesariamente unidas al cuerpo que habitan en la tierra, sino que adquieren dicha envoltura a causa de la caída que se asoció al deterioro de las alas, las cuales se alimentaban de ἐπιστήμη. Llegado este punto se agregan algunas precisiones más sobre la caída, si bien el criterio sigue siendo el mismo, a saber, el mayor o menor grado en el que se logra contemplar las realidades suprasensibles. Así, el alma que haya seguido el escuadrón de los dioses y haya discernido (κατίδῃ, 248c3) alguna de las verdades (τι τῶν ἀληθῶν, 248c3-4) queda exenta de sufrimiento hasta la siguiente revolución (περιόδου, 248c4), y si fuese capaz (δύνηται, 248c4) de hacer esto eternamente, quedaría sin daño siempre. Pero cuando no habiendo sido capaz (ἀδυνατήσασα, 248c5-6) de seguirlo no las ve (μὴ ἴδῃ, 248c6), y habiendo experimentado algún tipo de infortunio (συντυχίᾳ, 248c6) y habiéndose repleto de un lastre de olvido (λήθης, 248c7) e incapacidad (κακίας, 248c7), pierde sus alas por estar lastrada y cae a la tierra.

La causa de la caída y del deterioro del alma sigue anclada en la capacidad de contemplar la realidad. El auriga es el encargado de domeñar a sus caballos y guiarlos en pos de los dioses. No obstante, en el paso que acabamos de seguir vemos que la fortuna también juega un papel determinante. A las almas les puede sobrevenir un infortunio (συντυχία) que impida seguir la procesión divina y nutrir las alas. Cuando eso pasa, ya sea por la incapacidad del cochero, por las contingencias o por ambas, el alma se llena de olvido (λήθη) y de incapacidad (κακία), entendida esta última como un mal que impide que el cochero haga lo que le es propio. Por tanto, en la caída se combinan elementos que tienen que ver con la propia destreza y determinación del cochero, pero también con la τύχη, que puede determinar su andadura. Al caer, el alma se llena de κακία (lo cual equivale a decir que pierde sus alas) y de λήθη. El alma se encarna en la tierra después de haber olvidado su condición anterior y la existencia de una realidad auténtica y genuina, diferente a la realidad sensible.

Entonces, según lo que prescribe la ley (νόμος) de Adrastea, ningún alma se implanta en una naturaleza animal (*cf*. 249b-c), sino que en la primera generación siempre adopta una naturaleza humana. El motivo es que todos los humanos han visto en mayor o menor grado la que se denominó *llanura de la verdad* y esto es lo que hace que la ley de Adrastea les recompense en la tierra con una posición más noble que la de las bestias. Según el mismo criterio, las diferentes almas humanas adoptan una posición más o menos noble en función del grado en el que han visto (ἰδεῖν) la auténtica realidad. El alma se introduce en un cuerpo y el mayor o menor grado de visión determina como potencia aquello que la unión llegará a ser. Reproducimos a continuación los nueve tipos de vida que se derivan de la visión de las Formas, ordenados de manera descendente: 1) la de un hombre que llegará a ser amante de la filosofía (φιλόσοφος) o de la belleza (φιλόκαλος), o la de alguien inspirado por el don

*Zeus*, 47); según otras, es hija de Zeus (Pseudo-Eurípides, *Reso*, 342 ss.). La teogonía órfica de Damascio, el último escolarca de la Academia, identifica a Adrastea con la Necesidad. Esto ha llevado a que se asocie el decreto de Adrastea con el fragmento DK 31B115 de Empédocles.

de las musas y del ἔρως (μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ, 248d3-4); 2) la de un rey (βασιλεύς) que respete las leyes (ἔννομος) o sea belicoso y con dotes de mando (ἀρχικός); 3) la de un político (πολιτικός), la de un buen administrador de la casa o la de un negociante; 4) la de un amante de la fatiga corporal, la de un maestro de gimnasia o la de alguien dedicado al cuidado del cuerpo; 5) la del que consagra su vida a la mántica (μαντικός βίος) o ritos iniciáticos (τινα τελεστικὸν ἕξουσαν, 248e1); 6) la de un poeta (ποιητικὸς, 248e1) o cualquier otro que se dedique a la imitación (μίμησις); 7) la de un artesano (δημιουργικὸς, 248d2) o la de un campesino; 8) la de un sofista (σοφιστικὸς, 248d3) o la de un demagogo (δημοκοπικός, 248d3); 9) la de un tirano (τυραννικός, 248d3).

La lista es clara y, no obstante, su jerarquía plantea un problema para el lector, pues no resulta evidente el criterio que descansa tras de ella[514]. Es más, parece que la jerarquía concuerda en ciertos aspectos con la primera parte de la palinodia, mientras que se contradice con otros, por lo que conviene ser cautos y tratar de encontrar lo que suscita esta contradicción interna.

Según la palinodia, el peldaño más noble de la vida humana encarnada corresponde a la vida del filósofo. No obstante, el pasaje incluye también otros términos que complican la interpretación: φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ (248d3-4). Hackforth sostiene que φιλόκαλος, μουσικός y ερωτικός son la misma persona que φιλόσοφος, pero que denotan sus diferentes aspectos: "the first two being virtual sinomyms, while the third will find its best elucidation in the general content of the whole myth"[515]. De Vries, que cita a Hackforth, está de acuerdo, y, en general, esa es la interpretación dominante[516]. No obstante, Poratti advierte con acierto que las dos conjunciones coordinadas disyuntivas hacen que la frase sea más ambigua y que no podamos descartar que la vida del amante de la belleza o la del dedicado a las musas y al amor apunten a diferentes tipos de vida, que tal vez no sean iguales ni estrictamente equivalentes a la filosófica[517]. La cuestión merece ser examinada, sobre todo, cuando definir el *modus vivendi* del filósofo es una de las tareas principales del diálogo. En 246e, entre otras cosas, el término καλός sirve para definir lo divino y

---

[514] Burger (1980: pp. 57-58) sostiene que los nueve tipos de vida dependen del grado de recuerdo de las almas, y que no en vano es nueve el número de las musas, que son hijas de la Memoria. Estamos de acuerdo con que la jerarquía depende del grado de recuerdo de las almas, pero resulta excesivamente especulativo asociar los nueve tipos a las nueve musas; sin que resulte imposible, no hay evidencias en su favor.

[515] Hackforth (1952: p. 83).

[516] Por citar otro ejemplo significativo, pueden traerse a colación las palabras de Dixsaut (1985: p. 176), que también ha defendido esta postura: "Au premier rang, nous trouvons l'homme appelé à devenir « ami du savoir ou ami du beau ou ami des Muses et amoreux ». Il ne s'agit pas de types differents, en dépit du « ou bien... ou bien ». Sa manière de désirer, d'être un homme « érotique », constitue l'homme de premier rang comme le seul ami du savoir, ami du beau, créateur véritable. [...] Il s'agit du philosophe envisagé sous un triple point de vue : en tant qu'il voit la vérité, qu'il en aime la beauté –la beauté vraie et non les simulacres—, et qu'il engendre des discours vrais et inspirés, capables de faire se ressouvenir ceux qui les écoutent (278a)".

[517] *Cf.* Poratti (2010: p. 373).

también aquello con lo que se nutren las almas, a saber, la verdadera realidad. En ese sentido, si como intenta demostrar el diálogo el filósofo es el que trata de ver incesantemente la verdadera realidad que constituye la ἐπιστήμη y si ésta se equipara a lo bello, podemos decir que la identificación del filósofo con φιλόκαλος no resulta especialmente problemática, como señalaba Hackforth. La identificación del primero con μουσικός y ερωτικός, en cambio, se muestra mucho más problemática.

Teniendo en cuenta la perspectiva desde la que se supone que habla la palinodia, el discurso trata de mostrar cómo la μανία es un don divino superior a cualquier bien que sea estrictamente humano. Así, se presentan cuatro formas de μανία divina: la mántica, la teléstica, la poética y la erótica. Precisamente, podríamos asociar al μουσικός con el tercer tipo de locura y al ερωτικός con el cuarto. Μουσικός sería el poeta *endiosado* y ἐρωτικός el que recibe de la divinidad un amor divino. La interpretación, no obstante, supondría muchos problemas a tenor de lo que se plantea en otros diálogos como el *Ion*. Sin embargo, ni siquiera requerimos comparar el pasaje con otros diálogos, pues en el propio relato hay elementos que parecen no guardar coherencia interna. En efecto, si la palinodia fuese un elogio exento de ironía sobre la grandeza del don divino, podríamos pensar que se compara al filósofo con el poeta endiosado y con el enamorado, pero si esto fuese así, ¿por qué no sitúa en el mismo peldaño al adivino mántico y a los que son iniciados en sagrados rituales, todos ellos receptores de una donación divina? Al contrario, vemos como en 248d7-e1 son situados en el quinto lugar del ranking, muy por detrás de otras ocupaciones que parecen vinculadas a méritos estrictamente técnicos o humanos. Así, se privilegian dos formas de locura, mientras que otras dos, que en un inicio han sido elogiadas, son ahora rebajadas. A pesar de que Sócrates ha desvelado su rostro para entonar la palinodia, sería ingenuo pensar que ésta se muestra transparente, como portadora de una verdad simple.

También debemos tener presente que esta retractación se entona sin pedir la inspiración de las musas, mientras que el primer discurso socrático, aquel que habló en favor de la moderación humana y en contra de la μανία, ¡comienza en 237a7 invocando a las musas! Si la palinodia dice ser una purga del discurso anterior, el cual, se revestía con la apariencia de ser la creación de un poeta endiosado, no parece que sea plenamente coherente el atribuir al poeta endiosado el lugar más noble entre las vidas humanas; más todavía cuando ella misma no emplea explícitamente tal mecanismo. Esta incoherencia interna salta a la vista y obliga al lector a preguntarse qué intención tiene el Sócrates platónico al manifestar esta lista que no parece casar con los presupuestos anteriores del discurso del que forma parte. No obstante, Fedro, receptor del λόγος, no reprocha nada de esto a Sócrates, lo cual, una vez más, muestra que se trata de un personaje con una receptividad poco atenta y activa. Sócrates sitúa la filosofía en el primer peldaño, pero la liga a ciertas ocupaciones que, como mínimo, es dudoso que sean análogas a ella.

Otro elemento que resulta desconcertante es que la palinodia, que pretende ser una retractación respecto al discurso anterior, en el fondo, sigue manteniendo la filosofía como lo más elevado. En el primer discurso hablamos de la *θεία φιλοσοφία* (239b4) como la educación apetitiva del alma que permitía obtener la mejor de las virtudes, a saber, la σωφροσύνη. No obstante, en tanto que el discurso actual se basa en el presupuesto de que hay bienes más excelsos que la moderación, la valoración de la σωφροσύνη cambia y el concepto de *φιλοσοφία* debe ser otro. En el primero, la filosofía se revestía de un adjetivo que pretendía hacer de ella algo divino, pero ya vimos que sólo en el sentido que era lo más elevado que podía cultivar alguien. Ahora, en cambio, sin emplear el adjetivo *θεία* se está ligando la práctica filosófica con una donación divina. Así, si los dos discursos defienden realmente lo que anuncian, estamos ante un problema de homonimia; en cualquier caso, resulta significativo que ambos empleen el mismo nombre para designar la manera humana más digna de vivir. No se debe olvidar que la palabra *φιλοσοφία* ya era un término que designaba prácticas sustancialmente diferentes en época del Académico[518]. Isócrates[519] llamaba a su práctica *φιλοσοφία*, igual que lo hacía Platón. Además, la comedia *Nubes* de Aristófanes permite pensar que gran parte de los ciudadanos no diferenciaban netamente la práctica de los sofistas y la del filósofo por antonomasia, al menos en los *Diálogos*, Sócrates. De este modo, en el primer y segundo discursos de Sócrates se habla de prácticas que no son estrictamente la misma, aunque se les dé el mismo nombre[520]. Además, la primera parte del diálogo, en la que lo anunciado no se correspondía *de facto* con lo que sucedía, tiene aquí su continuación, pues la palinodia no es exactamente lo que aparenta: por un lado dice ser un alegato en favor de la *μανία*, pero algunas incoherencias internas y el posterior diálogo nos hacen sospechar que no es simplemente lo que se anuncia. Emplear el mismo término para designar prácticas diferentes en discursos que pretenden ser contrarios y hacerlo de tal manera que en ambos sirve para designar el *modus vivendi* más noble, debería obligar a Fedro a preguntarse qué está pasando y discernir cuál es la especificidad del tipo de vida que propone Sócrates, igual que el lector debe comprender qué es la filosofía en sentido platónico y distinguirla de prácticas que aparentemente son análogas, pero que, en

---

[518] Bonazzi (2010b: p. 23): "Fino a tutto il V secolo non esiste ancora una disciplina chiamata "filosofia", provvista di un suo statuto epistemologico e opposta ad altri generi letterari come la storia o la retorica. [...] La filosofia, così come noi la intendiamo, come disciplina autonoma, è un'invenzione posteriore di Platone e Aristotele: nel V secolo ci sono invece tanti scrittori, in prosa (tra cui i sofisti) e in versi, impegnati in un dibattito a tutto campo che va da Omero a Parmenide, da Anassagora a Simonide (del resto, è doveroso ricordare che la stessa apertura è tipica anche di Platone, Aristotele e tanti altri filosofi antichi)".

[519] Para la cuestión del significado que tiene el término "filosofía" en este autor, véase Isócrates, *Antídosis* 270-271 y 274-275.

[520] Brancacci (2011: p. 37) habla de esta cuestión refiriéndose a la alusión final (278e8 ss.) a Isócrates, pero pensamos que sus palabras pueden aplicarse y resultan oportunas también en relación al discurso sobre el que nos referimos: "apparira chiaro come tutta la polemica tra Isocrate e Platone si sia svolta intorno al significato di questa parola, *φιλοσοφία*, e alla questione di chi ne sia il legittimo detentore: se quello che ormai da secoli chiamiamo il filosofo, o il retore educatore".

realidad, son sustancialmente diferentes. El lector debe comprender que el término "filosofía" sirve para designar diferentes tipos de vida; lo importante no es el nombre que se emplee o la apariencia con la que se revista una vida, sino lo relativo a su esencia[521]. El lector debe preguntarse durante el diálogo qué es la filosofía y qué relación guardan Sócrates y el filólogo Fedro con ella[522]. Por eso Platón escribe diálogos y no tratados; por eso Platón introduce contradicciones internas y trampas para el lector. Como dice Rowe, en este diálogo "nothing is quite what it seems"[523]. El lector debe proceder atento.

Por tanto, creemos que los términos con los que Sócrates designa el tipo de vida al que le corresponde el primer puesto no sirven tanto para designar distintos aspectos de una sola forma de vida[524], sino para hacer que el receptor se sitúe ante un problema a la hora de comprender cuál es la esencia de la vida filosófica. Como defendemos más adelante, en el *Fedro* Platón no está rectificando su papel crítico respecto a los poetas inspirados y tampoco se está *dejando llevar* por su flema poética[525]. Al contrario, está escribiendo un diálogo que impide al lector tomar una posición pasiva y acomodaticia, obligándole a discutir con el texto y los problemas que presenta. De momento, Fedro no ha estado a la altura y el lector se expone a los mismos peligros que éste: el *Fedro* no es un diálogo de cómoda lectura.

El hecho de encontrar dos discursos en los que se sitúa a la filosofía como la mejor forma de vida y que ambos defiendan, de hecho, una concepción diferente de la misma, resulta un claro indicio de que el diálogo juega con sus límites, para tratar de ofrecer no ya la definición más depurada de la misma, sino, sobre todo, una puesta en práctica[526]. En cualquier caso, conviene recoger un elemento que parece converger en ambos discursos: si bien "filosofía" describe en cada uno prácticas que no son equivalentes, en ambas se asocia a la παιδεία. Ya hemos visto que en el primero la filosofía era la educación apetitiva del alma, mientras que la palinodia, que sitúa al μουσικός en el mismo peldaño que al ἐρωτικός apunta a lo mismo. Como veremos, el segundo discurso de Sócrates asocia al filósofo enamorado con el παιδεραστής (*cf.* 249a2) que educa a los jóvenes en la filosofía; por otro lado, aludir al μουσικός es apuntar, entre otros, a Homero y Hesíodo, a saber, los educadores de todos los griegos, que a través de su canto transmitieron los νόμοι καὶ ἔθεα de los griegos. Con ello, pensamos, se está haciendo patente que la filosofía propuesta por Platón se presenta a

---

521 Werner (2012: p 262) se pronuncia en el mismo sentido: "The term of φιλοσοφία had never been rigorously defined before, and it was casually applied to a wide range of individuals whom Plato considered to be false claimants to the title. Faced with this situation, Plato chose to enter the discursive ἀγών of the *polis* and stake a claim for what *he* saw as the correct use of the term (and the broader life to which it pointed)".
522 Nightingale (1995) señala con acierto que buena parte del esfuerzo de Platón está dedicado a definir la filosofía en su especificidad y *modus vivendi*.
523 Rowe (1988[2]: p. vii).
524 A Griswold (1986: p. 103) también le parece problemática la equiparación del filósofo con la del poeta.
525 Contra lo que afirma Hackforth (1952: p. 73).
526 Sobre esta puesta en práctica de la filosofía véase Lavilla de Lera (2011b).

sí misma como una determinada educación, que pugna con la suministrada por los poetas endiosados tradicionales, pero también con los sofistas, rétores y otros personajes como Isócrates, que habiendo fundado una escuela también vendía su propuesta educativa con el nombre de "filosofía".

Señalado el problema relativo al primer escalón, podemos repasar brevemente el resto de escalones del ranking, centrando nuestra atención en los peldaños que supongan cierto problema hermenéutico.

La segunda posición pone de relieve la preocupación de Platón por el orden, la legalidad y la ciudad. En efecto, esto mismo viene corroborado con el πολιτικός del que se habla en el tercer peldaño. La conversación del diálogo se da ἔξω τείχους, pero para debatir cuestiones de la ciudad y regresar a ella. Se privilegia así al rey que cumple las leyes y ejerce el mando, al igual que al ciudadano que ejerce su condición política, pues el buen orden y la armonía de la πόλις resultan tan importantes como el buen orden y la armonía del cochero y sus corceles. No en vano, el buen orden y la medida resultan centrales a lo largo de todo el diálogo y así como son necesarias en el alma y en la ciudad, también lo son en el hogar, como muestra que junto al político se sitúe al οἰκονομικός, que comparte el tercer peldaño. La buena administración es necesaria en lo anímico, en el hogar y en la ciudad.

A tenor del silencio de los comentarios, parece más enigmático situar al hombre de negocios en el tercer escalón, junto al político y el buen administrador de la hacienda familiar. Hackforth señala que las tres son personas sin el poder suficiente como para imponerse sobre sus conciudadanos, pero que para el desarrollo óptimo de sus funciones requieren de la integridad. Tratándose de una hipótesis, no tenemos elementos en el texto para confirmar o rechazarla. Al no constituir uno de los problemas centrales con los que discute el diálogo, no tiene sentido extenderse en la cuestión, pero adviértase que, de hecho, la vinculación no es tan enigmática o sorprendente, como han señalado Sales y Monserrat[527].

En el cuarto escalón están los que se dedican al cuerpo. Recuerdese que en la propia palinodia el alma se ha privilegiado por encima del cuerpo y que es la primera la encargada de guiar y mover al segundo. Así, se entiende el nivel más modesto que ocupan los amantes de las fatigas físicas y los dedicados al cuidado del cuerpo, incluyendo seguramente a los médicos[528].

El quinto lugar del ranking merece una atención especial. En 244a6-7 se dijo que τὰ μέγιστα τών αγαθῶν ἡμίν γίγνεται διὰ μανίας y, la mántica y la teléstica se señalaron como dos de los cuatro tipos de locura divina. Ahora, en cambio, mientras que la donación que inspiran las musas y el ἔρως parecen preservar su título de nobleza, aquéllas son denigradas y se sitúan en el quinto peldaño, en un lugar inferior al de algunos tipos de vida que no están ligados a ningún tipo de bien donado, sino

527 Sales y Monserrat (2010).

528 La expresión περὶ σώματος ἴασίν τινα (248d7) podría referirse a los que se encargan de entrenar los cuerpos, pero también a los médicos, los cuales aparecen aludidos varias veces en el presente diálogo.

derivados de la habilidad técnica y del esfuerzo. Más aún, se sitúan por detrás de los que se encargan del cuerpo, que según lo dicho hasta el presente en la palinodia, resulta totalmente secundario respecto a la ψυχή. Esto nos hace pensar que el elogio de la μανία como don que se recibe de forma pasiva del exterior no es totalmente sincero. Al fin y al cabo, si bien en la procesión celeste descrita se privilegiaba la intuición directa de las Ideas, es decir, cierta forma de pasividad, el humano debía hacer un gran esfuerzo activo para poder llegar a ella y, de hecho, el momento intuitivo consistía en un instante excepcional de una práctica y determinación activa en la que se reclamaba la máxima atención y actividad del auriga. Más importante todavía, como señala con gran acierto Griswold, en la palinodia el grado más elevado del conocimiento se asocia a la νόησις y en 247c7-8, donde se dice que la verdadera realidad solamente es visible para el νοῦς del auriga, no hay ninguna referencia al λόγος. No obstante, para el humano encarnado no hay acceso posible a la contemplación directa de la verdadera realidad, sino que el humano está obligado a tratar de recordar aquella visión mediante el λόγος y la διάνοια: "The palinode is very clear that human beings cannot see the Beings directly; they can only recollect them, and anamnesis is closely associated with both dianoia and discourse (249b5-c6)"[529]. Así, el momento intuitivo queda relegado a un segundo plano frente a la actividad del λόγος y la διάνοια. El humano debe ganar el conocimiento con su sudor. Con ello no negamos que, para que que la actividad filosófica unida al λόγος y a la διάνοια tenga sentido, sea necesaria la presuposición de un momento intuitivo previo, el cual permite que hayamos visto la realidad y que podamos tratar de recordarla. La intuición ligada a la filosofía es siempre previa al nacimiento y no constituye, pues, parte activa de la práctica filosófica[530].

Por tanto, la gradación introduce elementos contradictorios que obligan al lector a reflexionar. Sin ver en qué sentido puede relacionarse el filósofo con el poeta endiosado, es difícil la comprensión. La palinodia, como el diálogo, está formada por problemas que obligan al receptor a adquirir una posición activa y tratar de encontrar una solución o respuesta a las ambigüedades e inconsistencias. Si el receptor, ya sea Fedro o el lector, no encuentra problemas, entonces puede decirse que la propuesta de hacer una recepción filosófica queda desatendida y se convierte en un banquete acrítico de palabras.

En el siguiente escalón encontramos al ποιητής y a las demás personas dedicadas a la μίμησις. El contraste entre la figura del poeta endiosado, colocado en el primer peldaño y el poeta que compone su obra mediante la técnica es evidente. Dos de las figuras que pueden incluirse en la del ποιητής son la del poeta trágico y la del cómico, que mediante la técnica llevan a cabo *representaciones* dramáticas. La cuestión resulta relevante en tanto que la tragedia y la comedia, representadas en festividades oficiales y subvencionadas, formaban parte del engranaje político y educador de la

[529] Griswold (1986: p. 107).
[530] *Cf.* Trabattoni (2006).

ciudad. Las tragedias dotaban al grupo de un determinado tipo de enseñanza, para cierto modelo de ciudad. Platón, en su pretensión política y educativa lucha de manera directa contra la tragedia y la comedia. En cualquier caso, al hablar de la μίμησις, seguramente podríamos pensar en otros creadores, ya no solamente poetas, sino también pintores y, tal vez, logógrafos que se dedicasen a componer textos imitando la clase de discurso óptimo que cada tipo de cliente pudiese confeccionar en diversas situaciones jurídico-políticas[531].

El mencionado contraste respecto al poeta entusiasmado resulta tanto más paradójico cuando nos preguntamos por la propia actividad literaria de Platón. Por un lado, es evidente que la actividad principal de Platón fue la dedicación a la filosofía, independientemente de si entendemos por tal cosa el trabajo llevado a cabo en la Academia o la escritura de los diálogos. En cualquier caso, su actividad filosófica a la que nosotros tenemos acceso consisitió en la elaboración de unos diálogos que constituyen representaciones dramáticas. Los diálogos imitan conversaciones reales o imaginarias entre dos o más personas. Además, su contenido ha sido meditado y trabado con esmero, como muestran las numerosas alusiones internas que hay en cada diálogo y también entre las diferentes obras. Resulta iluso creer que Platón escribió el *Fedro* o cualquier otro diálogo confiando su pluma a la inspiración de las musas o un arrebato poético. Análogamente, sería ingenuo creer que las contradicciones internas no son intencionadas. Por ello, vemos una vez más que la clasificación ofrecida deja muchos interrogantes y que algunos elementos, como ligar al poeta inspirado con el filósofo, parecen una ambigüedad introducida como estrategia discursiva de Platón y su Sócrates. Sobre la cuestión de Platón como filósofo y creador de representaciones dramáticas volveremos más adelante, cuando se discuta el problema de la escritura. Por el momento, nos conformamos con dejarlo apuntado.

Todavía una escala por debajo se sitúan el δημιουργός y el γεωργός. Como en el puesto anterior, se trata de actividades ligadas a la producción, ya sea para fabricar artefactos o trabajar la tierra y recoger sus frutos.

En el octavo lugar tenemos al sofista y al demágogo. Poratti dice que se trata de categorías previsibles, en tanto que "el hombre sofístico y el demagógico son las caricaturas dañinas del filósofo o el político"[532]. Es posible, pero adviértase que el ranking parece estar regido por el grado de visión y recuerdo que se tiene de la auténtica realidad y, en ese sentido, dado el relativismo epistemológico defendido por los sofistas, contrario a cualquier tipo de ἐπιστήμη estable, no resulta extraña su incursión en un escalón tan bajo.

La novena forma de vida, esto es, la del tirano, podemos suponer que se contrapone de manera directa a la del rey que se muestra respetuoso con las leyes. El

[531] En ese sentido, el propio Lisias podría situarse en este grupo, aunque introducir aquí a los logógrafos y otros profesionales del λόγος es sólo una posibilidad, ya que también podrían encajar en el octavo escalón, el dedicado a los sofistas y demágogos.
[532] Poratti (2010: p. 374).

pasaje no permite confirmarlo, pero Platón podría estar pensando en un tirano que no se somete a ninguna otra ley que a la dictada por sus apetitos; en ese caso, el tirano viviría bajo la dirección del caballo negro. El tirano podría caracterizarse por tener un carácter veleidoso, no gobernado por la razón, sino por la inmediatez de los apetitos. Así, una ciudad conducida por un tirano sería una ciudad sin orden, como resultado de la acosmía y mala dirección en en el alma del propio soberano.

Introducido el ranking, se narra qué sucede cuando el compuesto expira. Nuevamente, la conducción resulta el elemento clave: en todas las encarnaciones el que se haya conducido (διαγάγῃ, 248e5) justamente (δικαίως, 248e5) toma parte de un destino (μοῖρα) mejor y el que lo haya hecho injustamente de uno peor, pero cuando se pierden las alas, las almas deben pasar por una larga travesía, pues no se vuelve al mismo punto de donde vino hasta que pasan diez mil años, que es el tiempo que tardan las alas en brotar nuevamente. A las almas, una vez completan (τελευτήσωσιν, 249a5) su primera vida, les sobreviene un juicio (κρίσις, 249a6) y tras ser juzgadas (κριθεῖσαι, 249a6), las unas van a unas prisiones que hay bajo tierra y pagan su pena (δίκην ἐκτίνουσιν, 249a7. Literalmente: "pagan justicia"); las otras son elevadas a algún lugar del cielo por la justicia (ὑπὸ τῆς Δίκης, 249a8) y llevan (διάγουσιν, 249a8) una vida digna de la que tuvieron al estar encarnadas en forma humana. Cuando pasa un milenio, llega el momento del sorteo (κλήρωσις) y de la elección (αἵρεσις) de la segunda vida, y las almas eligen (αἱροῦνται, 249b3) el tipo de vida que cada una quiere (θέλῃ, 249b3). Sólo entonces el alma del compuesto que una vez llegó a ser humano puede encarnarse en una bestia. También puede volver a una forma humana aquella alma que una vez se encarnó en un humano y que en una ulterior encarnación abandonó ese tipo de vida por la de una bestia. En cualquier caso, no alcanza la apariencia (σχῆμα, 249b6) humana el alma que nunca ha visto (μήποτε ἰδοῦσα, 249b5-6) parte de la verdad (ἀλήθειαν, 249b6).

Vemos, pues, que perder las alas conlleva una larga y lenta travesía de reencarnaciones, ligada a castigos y recompensas. Volver al lugar inicial (*cf.* 248e5-6) equivaldría a recobrar las alas y poder seguir en pos de la procesión divina. En cualquier caso, el pasaje es laxo y no ofrece datos que permitan corroborarlo. De lo que no hay dudas es de que el camino para llegar al punto de partida es largo, si bien existe una excepción en la que los diez mil años se ven reducidos a tres mil. Se trata del alma del que ha filosofado sin engaño y ha *amado a los jóvenes* a través de la filosofía (πλὴν ἡ τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας, 249a1-2). Estas almas, si eligieron (ἕλωνται, 249a3) tres veces consecutivas este tipo de vida, cuando se completan tres periodos (περίοδος) de mil años recuperan sus alas (πτερωθεῖσαι, 249a4) y se alejan de este mundo (ἀπέρχονται[533], 249a4).

[533] Como señala de Vries (1969: p. 145), este verbo puede significar "alejarse", pero también "volver" o "retornar". En nuestra comentario lo hemos traducido como "se alejan de este mundo" siguiendo la nota 209 de la traducción de Brisson (1989: p. 212, n. 209), pues, creemos, facilita la comprensión del pasaje y recoge el sentido que Platón quería expresar, aunque también son posibles otras traducciones.

El pasaje ofrece una breve explicación sobre el destino *post-mortem* del alma, que permite sacar algunas conclusiones. En un inicio se asociaba el deterioro y el daño de las almas y de sus alas con la incapacidad para contemplar la verdadera realidad (*cf*. 248c). La caída del cielo a la tierra y la encarnación son el resultado necesario de no haber podido seguir en algún momento la procesión de los dioses, que es lo que permite tener acceso a la contemplación de la verdadera realidad y que constituye el nutriente que requiere el alma para preservar su naturaleza y mantener su condición. La caída se une al deterioro del alma, señalado con los términos κακία (*cf*. 248c7) y λήθη. Además, vimos que la cuestión se ligaba con la destreza y la habilidad (δύναμις) del cochero para pilotar el carruaje, pero también con la τύχη. En la vida terrena, una vez las almas se cargan de olvido e incapacidad (κακία), el término con el que más se juega no es ninguno asociado a la visión o al conocimiento, sino a la noción de justicia (δίκη). Entre 248e3 y 249b6 encontramos cinco términos que comparten étimo: δικαίως (248e4); ἀδίκως (248e5); δικαιωτήρια (249a6); δίκην (249a7); Δίκης (249a8). Por tanto, si bien durante la procesión la fortuna influye en la parte del destino de la que participan las almas, durante la vida encarnada cada humano tiene la posibilidad de vivir con mayor o menor justicia y en función de esto es juzgado cuando el compuesto muere. La caída implica una gradación de formas de vida en la que algunas almas son potencialmente más capaces de llegar hasta la verdad, pues durante la procesión la vieron en mayor medida. La visión sigue estando de fondo como elemento clave, pero una vez sobreviene el olvido, cada humano puede obrar justa o injustamente, y el papel de la τύχη parece verse reducido. Cualquier humano, también el tirano, puede obrar justamente y por eso mismo, al concebiberse las almas individuales como realidades con una unidad sustancial capaces de determinar su propia forma de proeceder, tiene sentido que haya un juicio *post-mortem* en el que se distribuyen las recompensas y las penas. Es cierto que el papel de la suerte no desaparece totalmente, en buena medida debido a la utilización del término κλήρωσις y, no obstante, la αἵρεσις se muestra como el término fuerte del pasaje.

La narración no pasa de un punto de vista epistemológico a uno ético. Como se ve a continuación, cuando se explica el motivo de la privilegiada excepción que se produce entre los que eligen por tres veces consecutivas la forma de vida filosófica, se aprecia que las bases de un comportamiento justo derivan del conocimiento de la realidad: el alma que más justamente obra es aquella que alcanza a (re)conocer en mayor grado la verdad. Sin duda, el hecho de que en la primera generación todas las almas que hayan vislumbrado algo de la auténtica realidad se reencarnen en humanos responde a esta concepción subyacente. A pesar del olvido, en tanto que todas las almas humanas vieron parte de la verdad, son responsables de su destino, pudiendo escoger comportarse justa o injustamente. El olvido las ha lastrado a todas, pero potencialmente todas tienen la capacidad de recordar la visión parcial que obtuvieron de las realidades supracelestes. La vida superior entre los humanos, es decir, aquella que se gana el derecho a retornar al lugar inicial tras tres mil años y tres vidas

filosofando, se describe como la vida de aquel que se dedica a tratar de (re)conocer la auténtica realidad (*cf.* 249b-d). En el fondo, la realidad trascendente no sólo sirve para juzgar el valor epistémico de nuestras creencias sobre la realidad sensible, sino, sobre todo, para volorar la justicia de nuestras opiniones y prácticas a la luz de aquélla.

A este respecto, parece conveniente introducir unas breves indicaciones sobre la noción de alma que está empleando Platón y que le permite enlazar el punto de vista epistemológico y ético. En la tradición homérica no encontramos la oposición entre el *alma* y el *cuerpo* que aquí se emplea, ni la noción de ψυχή tenía el sentido de una realidad inmortal que se correspondiese con la propia persona[534]. En este punto, el Académico parece valerse de otra tradición, a saber, la órfico-pitagórica. Así, al tratar de la oposición entre alma y cuerpo Platón suele asociar dicha creencia a la de la transmigración e inmortalidad de las almas, y, además, liga tales creencias *a los seguidores de Orfeo*[535] o *de Museo y sus hijos*[536], aunque otras veces, se limita a atribuirlas a *hombres y mujeres entendidos en cuestiones divinas*[537], *a sacerdotes y sacerdotisas que se dedican a dar razón de los asuntos que conciernen a su ministerio,* como Píndaro y otros poetas[538], a *alguna narración que se relata en los secretos*[539] o a *alguna narración antigua*[540]. En efecto, estos textos del *Corpus Platonicum* permiten pensar que se bebe de una tradición antigua, aunque la ausencia de materiales órficos que sean explícitos, estén bien conservados y hayan sido datados en fechas anteriores a Platón, dificulta conocer hasta qué punto el Académico bebe del orfismo o si, al contrario, Platón está manipulando a su antojo una tradición más o menos antigua. Como recuerda Bredlow, "los diálogos de Platón son para nosotros los primeros documentos de nuestra tradición occidental en los que encontramos expresamente formulada esa convicción de que la persona propiamente dicha no es otra cosa que el alma inmortal, por oposición al cuerpo, que es su prisión o tumba"[541]. Por tanto, cabe alguna duda sobre hasta qué punto es lícito fiarse de lo aseverado por Platón. Y sin embargo, el propio Bredlow, que trae a colación los mismos pasajes que acabamos de citar, advierte que son "formulaciones en las que ya los antiguos comentadores y escoliastas vieron la alusión a las enseñanzas órficas"[542] y que "probablemente con acierto, según han venido a reconocer los estudios más recientes"[543]. En el *Fedro*, diálogo en el que se juega a poner los discursos y las creencias

---

[534] Dice Bredlow (2013: p. 197): "Lo que en Homero se entiende por ψυχή o "alma" era, por un lado, algo así como el principio o fuerza vital que distingue a los seres vivos de los muertos y que, en el instante de morir, se les escapa por la boca (lo que suele ser, por lo demás, la casi única ocasión en que aparece mencionada), y por otra, el ánima del difunto, cuya morada habitual es el Hades o inframundo y que en ocasiones se les aparece en sueños a los vivos".

[535] *Cf. Crátilo*, 400c5.

[536] *Cf. República*, 263c3.

[537] *Cf. Menón*, 81a5-6.

[538] *Cf. Menón*, 81a10-b1.

[539] *Cf. Fedón* 62b2-3.

[540] *Cf. Fedón*, 70c5-6.

[541] Bredlow (2013: pp. 196-197).

[542] Bredlow (2013: p. 201).

[543] Bredlow (2013: p. 201). Asimismo, Bredlow remite a los textos recogidos en Bernabé (2004: pp. 83-94).

en boca de terceros, no se habla a este respecto de una tradición antigua, pero se dice que forma parte de la ley de Adrastea, que según Guthrie[544], podría identificarse con la Ἀνάγκη de la teología órfica. El mecanismo, por tanto, no difiere sustancialmente de lo que encontramos en otros diálogos.

La ψυχή homérica no constituye una totalidad que agrupe los sentimientos, los pensamientos y la voluntad. En Platón, en cambio, la ψυχή forma un todo, que hace que tenga sentido un juicio *post-mortem* y que cada persona sea resposable de sus acciones. El cambio de perspectiva es muy relevante y seguramente responde a las nuevas necesidades materiales y políticas de la época y la πόλις, en la que las antiguas creencias como la de la *culpa heredada* debían empezar a considerarse injustas y anticuadas[545]. Además, se trata de una creencia que permite unir perfectamente una concepción intelectualista con una perspectiva ética, de manera que ambas confluyan en una sola. El alma que se conduce con más justicia es aquella que alcanza a ver/recordar mejor la verdad. Todos los humanos han visto parte de ella, aunque sea de forma parcial, por lo que ningún humano puede eximirse de la responsabilidad individual de tratar de aligerar su alma del olvido y de conducirse con justicia. Precisamente, esto viene a confirmarse en el pasaje que comienza en 249b7 y que retoma la perspectiva abiertamente epistemológica. Se trata de uno de los pasajes más comentados del diálogo y que pone fin al relato acerca de los viajes y el destino del alma, que concluye en 249d3. En él se aclara el sentido de que todos aquellos que hayan visto parte de la verdad se reencarnen en humanos en la primera generación. De este modo, explica qué es lo que los humanos *deben* hacer y da a conocer que es a causa de que los filósofos son los que mejor desarrollan la vida que les es propia a las almas caídas por lo que reciben su excepcional recompensa.

Dicho esto, conviene retomar el texto, para analizar uno de los pasajes más sigificativos del diálogo. La palinodia acaba de afirmar que las almas que hayan vislumbrado parte de la verdad necesariamente se reencarnan en un humano en la primera reencarnación. Este privilegio de las almas, tiene una contrapartida o deber, pues las almas encarnadas en formas humanas tienen una obligación o función propia: "el humano debe (δεῖ) comprender (συνιέναι) lo que se dice según el género (κατ' εἶδος λεγόμενον), yendo (ἰὀντ') de la multiplicidad de percepciones sensibles (ἐκ πολλῶν [...] αἰσθήσεων) hacia la unidad llevada a cabo (εἰς ἓν [...] συναιρούμενον) mediante el razonamiento (λογισμῷ)" (249b6-c1). Se trata de un texto tan relevante como complicado, y por esto se han ofrecido diferentes variantes para el texto griego. Heindorf propuso introducir un τὸ inmediatamente antes de εἶδος y Bendham cambiar ἰόν por ἰόντα, de tal manera que el participio se refiera a ἄνθρωπον. Hackforth adopta estas dos variaciones y traduce: "seeing that man must needs understand the language of Forms, passing from a plurality of perceptions to a unity gathered together by

[544] Guthrie (1952).

[545] El propio Esquilo, que a menudo introduce motivos de unas antiguas creencias vindicativas, da cuenta del cambio de paradigma de la justicia en su *Orestiada*.

reasoning”[546] y sostiene que sin introducir el τὸ mencionado o un τι tras λεγόμενον no le parece que el texto pueda expresar en griego el equivalente a “to understand by way of what is called a Form”[547]. De todas maneras, estamos de acuerdo con Verdenius, que sostiene que el τὸ no es necesario para sustantivizar el participio λεγόμενον[548]. En cambio, la enmienda de ἰόντα por ἰόν parece estar bien justificada, pues como señala Griswold “even if λεγόμενον is the subject of ἰόν it does not make a lot of sense to characterize something that is ”spoken of” as going or doing anything (surely it is a man’s intellect that goes from many to one)”[549]. Por otra parte, a Thompson no le parece oportuno traducir εἶδος por Idea o Forma, al juzgar que interpretar las Ideas platónicas como el elemento común al que se llega a partir de la multiplicidad sensible de percepciones supone estar impregnados de un *bad Platonism*[550]. Moreschini[551] y Verdenius[552], en cambio, van contra este argumento mediante razonamientos diferentes, pero relevantes. Así, Moreschini niega que tengamos que ver en el pasaje una noción definitiva de εἶδος, especialmente a tenor del λεγόμενον, de manera que simplemente se estaría hablando de la labor de conceptualización que debe llevar a cabo el filósofo, yendo de la multiplicidad de percepciones sensibles a la unidad genérica mediante el razonamiento. Gil por su parte, tampoco está de acuerdo con Thompson y defiende que es lícito interpretar εἶδος como “idea”[553]. Sea como fuere, el caso es que ya sea siguiendo los consejos de Thompson o, simplemente, tratando de evitar el empleo de terminología técnica, la cual, es cierto, no acostumbra a aparecer en este diálogo, algunos autores han traducido el término εἶδος mediante términos o perífrasis distintos a “Idea” o “Forma”: Poratti[554] traduce el κατ' εἶδος λεγόμενον como “lo expresado conceptualmente”; Benardete[555] como “what is spoken of by

---

546 Hackforth (1952: p. 86).
547 Hackforth (1952: p. 86).
548 *Cf.* Verdenius (1955: p. 280).
549 Griswold (1986: p. 266, n. 51). L. Gil (1956: p. 323) también acepta la enmienda.
550 Ciertamente la palinodia y el diálogo, igual que dibujan un corte claro entre δόξα y ἐπιστήμη, introducen una división decisiva entre αἴσθησις y τὸ ὄν. No obstante, cabe recordar que la ἐπιστήμη propiamente dicha sólo se realiza cuando se ve lo realmente existente, lo cual únicamente acontece en un estadio prenatal. En la situación encarnada el humano no tiene acceso directo de tales realidades, por lo que la certeza no le es posible. Por eso mismo, a tenor de que la filosofía se realiza mediante la vía del λόγος y en el mundo en el que se toma la δόξα por alimento, el filósofo debe depurar sus opiniones tratando de alcanzar la verdad, pero sin que podamos decir que adquiera nunca una ἐπιστήμη pura e incontrovertible. Así, estamos de acuerdo con Trabattoni (2006: p. 717), que afirma que “ciò che ne risulta, di conseguenza, è che il grado gnoseologico del filosofo e della filosofia è la retta opinione (comunque la si voglia intendere), non la *sophia*”. Si no se tiene esto en cuenta, la única solución a la aporía del *bad Platonism* al que se refiere Thompson sería hacer de Platón un *místico* con acceso a una intuición eidética pura o un aristotélico, en tanto que el conocimiento apuntaría solamente a conceptos inducidos y no a Formas, posibilidades ambas que nos parecen inviables.
551 *Cf.* Moreschini (1965).
552 *Cf.* Verdenius (1955: pp. 265-289).
553 *Cf.* Gil (1956). *Cf.* también Gil (2009: pp. 269-270, n. 54).
554 Poratti (2010).
555 Benardete (1991).

species"; Velardi[556] como "ciò che è chiamato genere"; Brisson[557] como "ce qu'on apelle «forme intelligible»"; Nehamas y Woodruff[558] como "speech in terms of general forms". No obstante, creemos que el argumento de Thompson no se mostraría concluyente ni siquiera en el caso de tomar el término εἶδος en su forma definitiva o técnica. Εἶδος, como εἴδομαι y su forma de auristo ἰδεῖν, parece derivar de la forma de indoeuropeo *weid-, que expresa la idea de "ver"[559]. Εἶδος denota el aspecto de una cosa, que no es sino aquello que aparece ante la visión. Esto casa con la explicación de la procesión divina dada en la primera parte de la palinodia, en la que el cochero del carro alado *contemplaba* la auténtica realidad como si de una intuición directa se tratase. En efecto, este carácter intuitivo del conocimiento de la verdad viene corroborado en 249c-d cuando el proceso que estamos siguiendo se equipara a la reminiscencia y, a continuación, se expresa que llevarla a cabo supone iniciarse en misterios perfectos y que el filósofo es alguien poseído por la divinidad. Si solamente tuviésemos estos elementos no habría ningún problema, en tanto que el conocimiento de la verdad se liga a una especie de intuición que nos sobreviene. No obstante, el pasaje que ahora discutimos introduce dos derivados de λόγος[560], a saber, λεγόμενον y λογισμῷ, los cuales resultan centrales para interpretar el pasaje y el propio diálogo. El segundo se emplea para informarnos de cómo se realiza la operación que se está describiendo, que se atribuye al filósofo y que requiere del razonamiento. Además, entre 265d y 266c[561] se vuelve a hablar del procedimiento aquí introducido. En dicho paso, el acceso a la verdad queda descrito como la actividad que realiza el διαλεκτικός (*cf.* 266c1; 266c8), pero, a diferencia de lo que sucede en la palinodia, no se marca el énfasis en su carácter intuitivo, sino en su procedimiento técnico o mediato, sin que se hable del dialéctico como de un *poseso*. Si a esto le sumamos que, según hemos adelantado, el diálogo y la palinodia introducen trampas a sus potenciales receptores, es decir, a Fedro, pero también a los lectores del diálogo, se debe permanecer alerta. Al hablar sobre el ranking de vidas humanas, dijimos que situar al poeta inspirado junto al filósofo constituía una especie de trampa que obligaba al lector a estar atento. Aquí, nuevamente, nos encontramos con un elemento análogo, ya que se describe la reminiscencia, que luego es renombrada como dialéctica, ya como una *posesión divina*, ya como un procedimiento que alcanzamos mediante el λόγος, caminos que no parecen del todo compatibles. Según defiende nuestra lectura, la dialéctica y la filosofía, aunque precisan de un momento intuitivo que resulta capital, se basan principalmente en la vía mediata del λόγος; el razonamiento esforzado, el diálogo y la

---

[556] Velardi (2006).
[557] Brisson (1989).
[558] Nehamas y Woodruff (1995).
[559] *Cf.* Chantraine (1968: pp. 316-317); Beekes (2010: vol. 1, pp. 379-380).
[560] Sallis (1975: pp. 150-151) advierte bien esta cuestión y traduce κατ' εἶδος λεγόμενον como "according to eidos what is said [λεγόμενον]", respetando el término εἶδος.
[561] Propiamente, en la palinodia sólo se habla sobre la συναγωγή, faltando el procedimiento de la διαίρεσις.

crítica[562] son el camino obligado del humano, que tiene que asumir su condición limitada y afrontar su destino. Igual que el auriga de las almas humanas no puede tratar de contemplar la auténtica realidad como lo hacen los dioses, sino que debe estar muy atento a sus caballos, domeñándolos en todo momento, el humano encarnado debe conocerse a sí mismo y tratar de adquirir el saber teniendo presentes sus límites cognoscitivos. Por ello, la caracterización del filósofo que se hace en la palinodia como un *poseso*, creemos, se trata de una de las trampas que el lector debe evitar *ingerir* gracias a la lectura atenta y las pistas que Platón da a lo largo del diálogo. Si la filosofía se limitase a ser un regalo que nos sobreviniese de la divinidad, no tendría sentido gastar tanta tinta escribiendo los diálogos. No negamos que la intuición sea un elemento clave, pero igual o más importante resulta la receptividad, es decir, estar a la altura de saber juzgar y tratar como se merece aquello que recibimos de fuera[563]. Precisamente por ello, pensamos que el problema que plantea Thompson sobre el *mal platonismo* no tiene especial relevancia, pues si bien la dialéctica apunta siempre a Formas, es decir realidades ontológicas y no a conceptos vacíos o realidades lógicas, el filósofo debe hacer uso de medios como el λόγος y los conceptos para poder comprender su mundo, que en buena medida lo recibe mediante percepciones sensibles múltiples y cambiantes. En definitiva, juzgamos que lo planteado por Thompson y otros responde a un falso problema, que trata de leer los diálogos de Platón de una manera excesivamente literal en algunos puntos, mientras que desatiende e ignora otros[564]. El lector no debe aprender el diálogo al pie de la letra,

---

[562] Dice Alegre (1986: p. 70) sobre la actitud crítica que debe mantener el filósofo: "Una de las tareas del filósofo, acaso la más importante en todo tiempo y lugar, es la de ejercer una crítica sobre las costras de la mente, las escamas de los ojos y sobre el lenguaje falseador, tanto si lo usa el poder de manera conscientemente engañadora, como si lo utilizan historiadores inconscientemente engañados". Pues bien, Sócrates está tratando de enseñar a Fedro a adoptar un posicionamiento crítico.

[563] Algunos intérpretes, juzgando extraña esta asimilación entre la reminiscencia y la dialéctica, han atribuido a Platón una progresión, según la cual en los primeros diálogos el conocimiento se fundaba en la mítica teoría de la ἀνάμνησις, mientras que en lo sucesivo fue abandonando esta teoría *ingenua* en favor de la técnica dialéctica. Como apunta Trabattoni (2011a: p. 314), la conexión entre reminiscencia y dialéctica sólo puede parecer extraña a los estudiosos contemporáneos, pues en Platón siempre fueron de la mano: "The condition for realizing the unifying/dividing process that constitutes dialectics is in fact fulfilled by the existence at a metaphysical level of absolute units represented by forms. And if the ideas did not exist, or if the human soul had never managed to contemplate them in thir fullness and perfection before its fall into the body, man would now be unable to practice dialectics, for he would find not a thread in his mind to guide him in his tasks of analysis and synthesis on a quest for truth". Se trata pues de dos dos aspectos complementarios de una misma teoría, si bien no son intercambiables entre sí (*cf.* Trabattoni 2006: p. 707). En Platón el conocimiento proposicional viene posibilitado por la teoría de la reminiscencia y su concepción ontológica: sin el mito sobre la realidad supraceleste la propia dialéctica no tendría suelo en el que apoyarse ni horizonte hacia el que apuntar. Dicho de otra manera, la intuición genuina se liga a un momento previo al nacimiento, a la visión supraceleste de las Ideas, la cual sirve como condición de posibilidad de que podamos comprender la realidad en función del (re)conocimiento de las huellas que dejó aquella.

[564] En este caso, nos referimos al hecho de que la palinodia y otros textos del presente diálogo señalan que alcanzar un conocimiento cierto y pleno, esto es, el estado de σοφία o la posesión de la ἐπιστήμη, no es totalmente posible en la situación encarnada de los humanos. El propio término φιλόσοφος, que designa una vida intermedia entre el σοφός y el ignorante, así lo expresa.

como si de un dogma se tratase, igual que Fedro trataba de memorizar el discurso de Lisias al comienzo del diálogo; al contrario, debe encontrar los problemas reales que plantea, los cuales, a menudo se esconden en un segundo plano. Por tanto, a tenor de que el procedimiento descrito se asocia inmediatamente después a la *anámnesis* y al (re)conocimiento de la auténtica realidad, creemos que ni siquiera es preciso tratar de evitar una traducción técnica para εἶδος, pues el contexto parece que deja de manifiesto que, esta vez sí, Platón está utilizando el término para referirse a las Ideas, ya sea de manera mediata, es decir, mediante los conceptos, o de manera inmediata, a saber, refiriéndose a las realidades eidéticas. Así, la respuesta de Moreschini a Thompson tampoco nos parece satisfactoria. En último término, como corrobora el pasaje que sigue al texto que estamos comentando, el objetivo último que se persigue son realidades ontológicas, es decir, Ideas, y no realidades lógicas o meros conceptos inducidos. Por eso, si bien al traducirlo hemos preferido evitar el uso técnico de este término, creemos que es lícito optar por una acepción más técnica, pues ni oscurece lo que plantea Platón, ni es síntoma de un *mal platonismo.* Así lo hacen, entre otros, Arrojeria[565] ("Ideia"), Balasch[566] ("idees"), Bonazzi[567] ("forma"), Dixsaut[568] ("Forme"), Gil[569] ("idea"), Griswold[570] ("form"), Hackforth[571] ("Forms"), Lledó[572] ("ideas"), Nicholson[573] ("form"), Sinaiko[574] ("form"), L. Untersteiner[575] ("idea"), Vicaire[576] ("Idées") y White[577] ("Form").

Tal y como acabamos de señalar, el pasaje emplea dos derivados de λόγος. Sobre λογισμῷ ya hemos dicho algo, pero conviene justificar nuestra traducción de λεγόμενον por "lo que se dice". Creemos con Verdenius que "λεγόμενον [...] is much the same as λόγος"[578]. Según se puede ver en la mayoría de las traducciones que hemos ofrecido de este término, se trata de una elección que cuenta con muchos adeptos, por lo que no conviene extenderse innecesariamente. De todas formas, resulta conveniente señalar lo que tal vez sea una obviedad, pero que debe tenerse presente: "This does not mean that the consideration has only to do with the understanding of what we hear said, with the understanding of the speech of other men, for Socrates goes on to speak of perception at large (αἴσθησις) as well as of recollection of those things which man once *saw* at the divine banqueting. Nor does Socrates' reference to "what is said" mean

565 Arrojeria (2000).
566 Balasch (1988).
567 Bonazzi (2011).
568 Dixsaut (2001: p. 114).
569 Gil (2009).
570 Griswold (1986).
571 Hackforth (1952).
572 Lledó (1986).
573 Nicholson (1999).
574 Sinaiko (1965).
575 L. Untersteiner (1995).
576 Vicaire (1985).
577 White (1993).
578 *Cf.* Verdenius (1955).

that only the understanding of what we hear said is pececially an understanding according to *eidos*. In fact, Socrates' reference to "what is said" is not in the least intended to identify the content that is subject, as it were, to being understood according to *eidos*, but, on the contrary, this reference is a compressed explanation of how it is possible for man to understand everything according to *eidos*. This "logos," the slightly more remote derivative "λογισμός""[579]. Las almas en procesión celeste tal vez puedan ver la auténtica realidad mediante una contemplación pura, pero la vía del alma encarnada es en buena medida la senda del λόγος[580], sin que por ello se renuncie a apuntar hacia realidades ontológicas y trascendentes. Estos dos conceptos derivados de λόγος, por tanto, ofrecen el contrapunto del pasaje que a continuación comentamos y que está cargado de un carácter intuitivo que, a nuestro juicio, no es gratuito, pero sí exagerado, a causa, sobre todo, de la situación dramática y de la estrategia narrativa de Platón.

Lo que conviene tener claro es la relación que guarda la intuición eidética pura con la filosofía y el λόγος. Nuestra hipótesis, que sigue la de Trabattoni[581] y Bonazzi[582], permite salvar la propuesta platónica sin hacer de él ni un místico que alcanza la verdad mediante una intuición pura, ni un aristotélico que se limite a tratar de alcanzar el conocimimiento mediante la inducción de conceptos a través de las percepciones sensibles. La teoría de la reminiscencia, ya sea en el *Fedro* o en otros diálogos, sirve como condición de posibilidad del conocimiento humano[583]. Dicho de otra manera, porque todos los humanos han tenido una intuición eidética pura de la auténtica realidad (independientemente de que ésta sea más o menos parcial), pueden llegar a conocer, que no es otra cosa que (re)conocer[584] las huellas que aquella visión dejó grabada en nuestra alma. Realizar la reminiscencia, por tanto, no equivale a ver las Formas a través de una intuición intelectual pura que advenga como un arrebato místico[585], sino que tiene que ver con el trabajo de los humanos por tratar de encontrar

---

579 Sallis (1975: pp. 150-151).

580 Nuño Montes (1962: p. 37, n. 15) también sostiene que esta parte del proceso tiene un carácter marcadamente racional: "Aquí [249b8 ss.] el proceso de reunificación racional viene claramente indicado".

581 Trabattoni (2006; 2010; 2012).

582 Bonazzi (2011: pp. 111-113, n. 135).

583 *Cf*. Kahn (1996: pp. 100-103); Poratti (2010: p. 436): "La condición de posibilidad del descubrimiento de la verdad es la *anámnesis*"; D. Werner (2012: p. 172, n. 44): "I take it that there is a close relation between the methodological dialectic of the second half of the dialogue and the metaphysical theory of Forms in the palinode. I take it that dialectic is directed toward the Forms, and conversely, that one's prenatal vision of the Forms is the very precondition of dialectic [...]".

584 Trabattoni (1995: p. 84): "la conoscenza è sempre un ri-conoscimento, un mettere in relazione qualcosa di parzialmente nuovo con qualcosa che già mi appartiene. [...] L'atto di conoscere, di apprendere, non è altro che un ricordare".

585 Kahn (1996: pp. 289-391) ha ofrecido algunas valiosas evidencias en contra de un Platón místico, indicando que Platón siempre distingue con claridad entre el objeto conocido (las Formas) y el sujeto cognoscente (ψυχή o νοῦς), sin que en su condición encarnada pueda darse una intuición pura. El camino del filósofo siempre está ligado a la búsqueda *racional* de la auténtica realidad y la vía ha de ser discursiva. Por eso mismo, acierta a ver que la forma superior de conocimiento humano no puede constituir algo místico o meta-discursivo: "The fact that Plato persists in calling the highest form of knowledge by a name

ese conocimiento que por sí mismo poseen en su interior. La filosofía es así un largo viaje interior de la mano del λόγος, una instrospección que intenta ofrecer el conocimiento de sí mismo, que de esta manera peculiar sigue el mandato del oráculo délfico. Según estamos viendo, el humano, al menos en su condición encarnada, debe realizar este camino a través de la vía mediata del λόγος y de la δόξα. La teoría de la reminiscencia ofrece la concepción metafísica sobre la que se mueve la filosofía y la dialéctica, que siempre va ligada a la finitud humana. Sólo gracias a aquella visión intelectual pura podemos hablar y agrupar en conceptos los objetos del mundo sensible; sin ella, no sería posible ir más allá de la pluralidad sensible y seguramente, ni siquiera la conceptualización necesaria para un lenguaje no meramente deíctico. No obstante, el intelecto humano no tiene acceso a la certeza, pues no puede realizarla de nuevo de manera directa, sino que debe conformarse con (re)conocer o recordar las huellas que dejó aquella visión mediante su razonamiento, el diálogo con otras personas (que, no lo olvidemos, también han realizado aquella visión intuitiva) y la crítica constante de nuestras opiniones, para ver si resultan razonables, de manera que podamos pensar que en el proceso reminiscente o dialéctico, que en el fondo son un mismo[586], no se han producido errores. Por tanto, la intuición intelectual pura es relativa a un procedimiento prenatal, mientras que en nuestra condición encarnada, la filosofía, esto es, la búsqueda de la verdad, debe realizarse a través de un proceso discursivo.

Según lo adelantado, en este punto Platón introduce la equivalencia entre el proceso unificador descrito y la reminiscencia de la visión obtenida durante la procesión celeste: "Y esta es la reminiscencia (ἀνάμνησις) de aquellas realidades que (ἐκείνων ἅ) nuestra alma vio (εἶδεν) en cierta ocasión, cuando acompañaba en su camino (συμπορευθεῖσα) a la divinidad (θεῷ), miraba desde arriba (ὑπεριδοῦσα) las cosas que ahora decimos que existen (ἃ νῦν εἶναί φαμεν) y levantaba la cabeza (ἀνακύψασα) hacia lo realmente existente (εἰς τὸ ὂν ὄντως)" (249c1-4). El texto no ofrece información novedosa sobre la procesión celeste de las almas, sino que sirve para explicar cuál es la vía que le queda al humano encarnado para adquirir conocimiento. El pasaje afianza la dicotomía entre la realidad sensible y la inteligible. En 248b5 se afirmó que las almas encarnadas se alimentaban de opinión, mientras que ahora se sostiene que lo que nosotros *llamamos* realidad, no es lo realmente existente. El humano, que habita la morada del λόγος y de la multiplicidad de percepciones sensibles, no tiene acceso en su condición terrena a la visión de lo supraceleste, pero sí que puede dejar atrás la multiplicidad sensible y alcanzar la unidad subyacente de la que participan, gracias al recuerdo.

that properly refers to linguistic communication, *dialegesthai*, is, I submit, conclusive evidence that he does not regard such knowledge as essentially ineffable" (p. 391).

[586] Bonazzi (2011: p. 111, n. 135) "la reminiscenza tende a coincidere con il procedimento dialettico (o quanto meno con il momento sintetico della dialettica [esto es, con la συναγωγή])".

Conviene tener presente que esta operación no queda descrita como una elección vital más, sino que es parte de lo propio de todas las almas, es decir, de su necesidad funcional. Así, es justo que el que ejecuta aquello que le es propio reciba una recompensa. La mente del filósofo (ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια, 249c5), que es la única que realiza esta operación, tiene el privilegio exclusivo de adquirir alas en la tierra. Es una justa (δικαίως, 249c4) recompensa, "ya que en la medida de su capacidad (κατὰ δύναμιν) siempre está con el recuerdo (μνήμη) cabe aquellas realidades que, por tenerlas delante, la divinidad adquiere su carácter divino" (249c5-6). El pasaje confirma que la perfección de las almas divinas sólo es relativa, pues en último término el alma siempre constituye una realidad intermedia y dinámica. El lugar más alto de la ontología platónica está reservado a las Formas, que son las entidades realmente perfectas y acabadas, cuya visión/conocimiento confiere a las almas la máxima perfección que les está permitida. En consecuencia, el hombre que hace un uso (χρώμενος, 249c7) correcto (ὀρθῶς, 249c7) de estos recuerdos (τοῖς [...] τοιούτοις [...] ὑπομνήμασιν, 249c6-7), iniciándose (τελούμενος, 249c7) constantemente (ἀεὶ, 249c7) en misterios perfectos (τελέους [...] τελετὰς, 249c7-8), llega a ser el único realmente perfecto (τέλεος ὄντως μόνος, 249c8). Una vez más vemos cómo el diálogo alude directamente a la esfera del ritual y, más concretamente, a la de los misterios[587]. Llevar a cabo correctamente la reminiscencia equivale a alcanzar el nivel del iniciado (ἐπόπτης). El filósofo es un hombre que está vuelto hacia lo divino (πρὸς τῷ θείῳ, 249d1) y, por eso mismo, avanza hacia su perfeccionamiento. Como vimos, el objetivo último de las almas humanas no puede ser emular a los dioses a los que seguía en su procesión divina, pues su naturaleza es diferente, sobre todo, en lo que a los corceles o a su parte no puramente racional se refiere. No obstante, el auriga del alma divina y el del alma humana buscan ambos las realidades con plena perfección ontológica, pues de hecho, constituyen el alimento que les es propio. La perfección de las almas, siempre relativa y que depende en buena medida en la preservación de la potencia de contemplar las Ideas, se obtiene de la visión/recuerdo de la auténtica realidad. Expresado de otra forma, la potencia de las almas requiere ser actualizada para no destruirse y en dicha actualización radica el perfeccionamiento de las almas. Por eso, al decir que el humano que lleva a cabo la reminiscencia está vuelto a lo divino, lo que se quiere expresar es que, por encima de todo, se preocupa de las Ideas, cuya huella puede (re)conocer en su propia interioridad. Las alas brotan y se conservan gracias a la visión de las Ideas y la perfección del alma consiste en buena medida en mantener la δύναμις que permite verlas, es decir, en conservar las propias alas. La contemplación de lo real es pues el objetivo y la vision parece el elemento que permite establecer un nexo entre los misterios en los que se inicia el filósofo y los misterios eleusinos. La palabra con la que se designaba en los segundos al iniciado, ἐπόπτης, deriva del verbo

[587] Burkert (2013: cap. v) no ha dudado en señalar que en 249c y 250b-c, entre otros pasajes, Platón adopta el lenguaje y las imágenes de los misterios de Eleusis en la filosofía. Así lo creen también P. Boyancé (1962: pp. 464-473), E. des Places (1964) y Kerényi (2004), ente otros.

de visión ἐποϱᾶν. La palinodia pretende ser un elogio de la *μανία* divina, por lo que caracteriza la filosofía como un tipo de vida estrechamente ligada a cierto tipo de locura, y no duda en caracterizar al filósofo que realiza la reminiscencia correctamente como alguien que está poseído por la divinidad (*cf.* 249d2: ἐνθουσιάζων). Además, este adjetivo parece complementar y confirmar al "seguidor de las musas" en el primer puesto del ranking de vidas humanas, como equivalente o, al menos, análogo del que desarrolla la filosofía. No obstante, supone un problema respecto a lo que se dijo sobre el quinto escalón: se trata de un indicador que permite comprender que la caracterización que se da del filósofo en la palinodia está envuelta de ciertas *trampas*. La trampa, en este caso, tiene que ver con caracterizar al filósofo como un *místico,* cuando en realidad se permite comprender una cosa bien distinta.

Ahora bien, en tanto que el filósofo se preocupa por la auténtica realidad y no tanto por lo que nosotros *llamamos* realidad, se sitúa en un estado de *ἀτοπία*, en relación al resto de humanos. Aristófanes hace patente en sus *Nubes* que los intelectuales debían ser considerados por un amplio sector de la sociedad como gente extraña, dedicados a asuntos como la *μετεωϱολογία*, con un sentido claramente irónico. Platón parece hacer suyas tales críticas añadiéndole su propia carga de ironía, al situar en su diálogo una palinodia que narra los viajes celestes de las almas y en la que se manifiesta a las claras que los filósofos viven ligados en su recuerdo a aquellas cosas que están más allá del cielo, como si de *posesos* se tratara. También parece significativo que en 249c3 se emplee el verbo *ἀνακύπτειν*, para señalar que se debe levantar la vista para contemplar la auténtica realidad. De tal forma, la palinodia presenta a los filósofos situados fuera de las preocupaciones humanas (τῶν ἀνθϱωπίνων σπουδασμάτων, 249c8-d1), entendiendo aquí "humanas" en un sentido mundano o terreno, claramente opuesto al del filósofo, que en este punto se caracteriza como un ser *divino* y *alado*. Estos "humanos", vueltos como están hacia los asuntos puramente terrenales, no comprenden la actividad filosófica y la mayoría *olvida* (λέληθεν τοὺς πολλούς, 249d3) que el filósofo es alguien bendecido con la locura divina (ἐνθουσιάζων); por eso, es reprendido (νουθετεῖται, 249d2) por la mayoría, como si estuviese loco (ὡς παϱακινῶν, 249d4). Platón está jugando con la crítica que caracteriza a los filósofos como gente distraída y que se preocupan de los fenómenos celestes, pero para sugerir que la *ἀτοπία* no consiste en un carácter, un temperamento o una volición particular, sino en el *olvido* del resto de gente de qué es lo propio de todas las almas. Se sugiere, tal vez, que caer en un pozo por preocuparse por dirigir la mirada hacia lo alto[588] no es ni peor ni más vergonzoso que llevar una vida vuelta hacia ocupaciones mezquinas.

El παϱακινῶν parece jugar con la noción de κίνησις, que es la esencia del alma y sirve para redondear lo dicho en 245b2-4, donde se afirmó que era preferible tomar

---

[588] Téngase en cuenta, que según estamos defendiendo, *mirar hacia lo alto* no es otra cosa que volver la vista hacia nuestra propia interioridad, en tanto que allí está la huella que una vez dejaron las Ideas. La *mirada alada* es, por tanto, sinónimo de introspección.

como amigo al cuerdo que al perturbado (κεκινημένος, 245b4). El movimiento del que lleva una vida filosófica parece situarse *fuera del movimiento* normal, pero en realidad, su κίνησις es la única que responde a la estructura funcional anímica.

Decimos que en el diálogo el Académico pugna con los críticos de la filosofía, tratando irónicamente con la ἀτοπία filosófica. Análogamente, según hemos visto en el análisis previo a la palinodia, Sócrates juega a revestirse a sí mismo y sus discursos de un envoltorio aparentemente peculiar o asombroso, al menos, para el urbanita Fedro. Algunos de los vocativos empleados por éste (θαυμάσιε, 230c6 y 257c5; ἀτοπώτατος, 230c6) evidencian la extrañeza que experimenta. No obstante, al Fedro histórico el ambiente de intelectuales que describe Aristófanes en sus *Nubes* no debía resultarle extraño, a tenor de los círculos ilustrados en los que se movía. Empero, parece que influenciado por el racionalismo sofístico, cuanto se relacionase con tradiciones antiguas, como los misterios de Eleusis, la mántica, los sabios de otro tiempo, los mitos de antaño, etc., debía parecerle mera superstición. Sócrates, ya lo vimos, juega con Fedro, en tanto que se muestra como un personaje ἄτοπος, que recurre a ligar su discurso y sus creencias a hombres y mujeres sabios de otro tiempo (*cf*. 235b7), a mitos antiguos, a decretos relacionados con el orfismo, a ritos vinculados con los misterios, etc. Uno de los objetivos de Sócrates es provocar a su interlocutor, para medir su recepción. No en vano, un personaje como Fedro, que se movía en ambientes ilustrados y que fue condenado al exilio por parodiar los misterios, muy probablemente no era capaz de saber trazar una línea divisoria neta entre el filósofo (en este diálogo, Sócrates) y el resto de intelectuales; al menos, eso es lo que nos encontramos en el *Fedro*. Por eso, Sócrates reviste su figura de elementos y procedimientos que no siempre son filosóficos, es decir, críticos, para ver cuál es la respuesta de su interlocutor. Si el diálogo sirve para convertir a Fedro a la filosofía, Sócrates no puede limitarse a convencerlo mediante un discurso persuasivo, como si de un sofista se tratase; debe persuadirlo de una forma muy precisa, de tal forma que haga nacer en él un espíritu crítico y autónomo. Análogamente, si Platón quiere definir al filósofo, debe jugar con sus límites, tratando de hacer problemática la recepción del lector, que debe preguntarse, entre otras cosas, si el primer discurso de Sócrates, pero también el segundo, son por sí mismos discursos filosóficos.

Para concluir el análisis de este apartado y pasar al siguiente, conviene referirnos brevemente a la alusión a los misterios y su relación con la caracterización del filósofo. Uno de los motivos principales por los que Sócrates alude a éstos es que dialoga con Fedro, que fue acusado de impiedad por profanarlos. Sócrates quiere ganar para la causa a su interlocutor y para ello debe cambiar sus presupuestos y creencias. La alusión reiterada a dichos rituales funciona como el aguijón de un tábano que pica su blanco. Sócrates debe comprobar cuál es la respuesta de Fedro y además, los misterios se relacionan con la μανία y la posesión. Fedro cree adoptar un punto de vista eminentemente racional, en el que las cuestiones se sopesan y miden como es debido mediante el intelecto. No en vano el discurso que lleva consigo tiene un punto

de vista semejante, en el que priman la racionalidad práctica y el cálculo frío. Como vimos en su momento, esta postura enmascara unos presupuestos pre-racionales que parecen contradecir la pretensión racionalista: tras el discurso de Lisias encontramos el deseo de obtener el beneficio del joven requerido. Pues bien, Sócrates, tras ofrecer un discurso que dice partir del mismo presupuesto, se propone hacer un elogio de aquello que ha sido vituperado por Lisias y su primer discurso: la palinodia es un elogio de la μανία. Así se liga al filósofo con ella, en tanto que es descrita como un don divino superior a cualquier tipo de virtud de procedencia humana. Ya vimos que el ranking de vidas humanas situaba al μουσικός τις καὶ ερωτικός en primer lugar y señalamos que relacionar al filósofo con el poeta inspirado podría sugerir que el filósofo, es de hecho, un educador. Por otra parte, la palinodia liga al filósofo con el ἔρως en su segunda parte. Y sin embargo, vemos que la caracterización del filósofo como un poeta inspirado suscita numerosos problemas. Ahora nos encontramos con otro problema evidente, al relacionar al filósofo con alguien iniciado en los misterios: la vida asociada a la locura teléstica se presentaba en el quinto escalón de la lista, lo que se contradice con el pasaje que comentamos. El ritual de los misterios tiene que ver con toda una serie de prácticas previas, hasta que el μύστης alcanza la visión suprema y alcanza el estadio del ἐπόπτης. No obstante, si bien la práctica del filósofo guarda cierta analogía, parece que el momento intuitivo de uno y otro no son equiparables. Según la palinodia, las almas solamente en su condición desencarnada tienen acceso a una intuición noética pura, que sería equivalente a la visión del ἐπόπτης. En cambio, a lo máximo que el filósofo encarnado tiene acceso es al recuerdo que ha dejado aquella intuición pura. Las Ideas son trascendentes, pero el humano encarnado no puede tener una visión directa de lo trascendente, sino sólo de la huella que aquella realidad ha dejado en forma de recuerdo. El momento culminante del filósofo, por tanto, parece no poder alcanzar nunca el nivel de la intuición noética pura, pues incluso si el recuerdo nos sitúa junto a la visión de las Ideas, en tanto que el recuerdo humano no está exento de error, cabe llevar a cabo un examen del conocimiento alcanzado[589]. Se trata de una cuestión que analizaremos con mayor detenimiento al hablar sobre la explicación de la dialéctica a partir de 265d, pero de momento, ya podemos señalar cómo Platón introduce algunas marcas que permiten pensar que la relación que la palinodia establece con la μανία no es sincera. Por una parte, ya señalamos que λεγόμενον y λογισμῷ funcionan como hitos que alertan de que la actividad del filósofo va indisolublemente ligada a la del λόγος. Por otra, conviene detenerse en el τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος (249c6-7). En la palinodia el conocimiento del filósofo se asocia a la reminiscencia de la visión noética del auriga, pero el χρώμενος ὀρθῶς permite pensar que el humano *puede hacer un buen o mal uso de su recuerdo*. En su caída del cielo las almas se cargan con el olvido y si a esto le

[589] Más todavía, "recollection is still a mediated relation to the Forms, in contrast to discarnate νοῆσις" (Werner 2012: p. 179).

añadimos que la visión eidética de las almas humanas nunca fue plena, resulta obvio que nuestra capacidad para recordar es limitada. Las marcas o recuerdos de aquel viaje deben ser bien comprendidos y siempre cabe la posibilidad de que nuestro proceso rememorador falle. Por eso, a tenor de que la reminiscencia no puede darse como una iluminación infalible, sino que el humano debe acceder a ella mediante la vía mediata del λόγος y que aún así, su procedimiento puede ser erróneo, el filósofo debe estar en alerta permanente, preguntándose por la corrección o incorrección del resultado cognoscitivo que obtiene gracias al recuerdo. De este modo, incluso si la filosofía depende de un momento intuitivo previo, la receptividad del filósofo nunca puede ser pasiva, sino que debe permanecer atenta. Incluso en el momento en que se crea haber alcanzado el recuerdo de la auténtica realidad, la capacidad dianoética del filósofo debe permanecer activa, preguntándose por la validez del conocimiento alcanzado. El λόγος, por tanto, resulta necesario en todos los momentos de la vida filosófica y parece que la caracterización del filósofo como un ἐνθουσιαστής es, cuanto menos, dudosa: el filósofo no es un místico[590].

La filosofía tiene que ver con un momento intuitivo previo que le permite a Sócrates relacionarla con los misterios o con el poeta entusiasta. La intuición se equipara a la donación divina y se desarrolla la argumentación en función de esta analogía, pero durante todo el diálogo, especialmente en la segunda parte, vemos que caracterizar al filósofo como un poseso implica problemas insalvables, pues la analogía que la soporta no es correcta. Frente a la pasividad del poeta inspirado, del ἐπόπτης y de otros personajes poseídos por una locura divina, el filósofo debe estar siempre en posesión de sí mismo, conocedor de su condición, de la tentación de sus corceles y de los límites de su capacidad cognoscitiva, entre otras cosas. Su relación con el error nunca puede superarse del todo y el peligro ligado a las pulsiones del caballo malo tampoco, por lo que el filósofo nunca puede *dejarse llevar*; por encima de todo, debe mantener una actitud crítica que le permita saber qué es lo que escucha, lee, dice y piensa, y, sobre todo, por qué. Por tanto, el filósofo no es un *maniático*, pero tampoco es un receptor pasivo del λόγος de los terceros, lo cual resulta relevante, a tenor de quién es Fedro.

Ahora, vemos que el ἐνθουσιαστής, objeto de la crítica feroz del círculo de ilustrados de la ciudad, y Fedro tienen un fondo común: su condición acrítica. Así como el poeta endiosado o el iniciado en los misterios no puede justificar su conocimiento, pues se trata de un don divino, Fedro, tampoco, ya que todo lo que sabe lo ha aprendido por escucharlo o leerlo de un tercero, sin pasar un examen crítico que le permita comprender las cosas y pensar por sí mismo. Además, el peligro de Fedro es doble, pues peor que el mero ignorante, se trata de alguien que cree haber superado las supersticiones antiguas y vivir bajo la dirección de la razón. Fedro se desconoce profundamente, al creer ser alguien crítico y ser, de hecho, todo lo contrario.

---

590 *Cf.* Trabattoni (2006).

Por el momento, el juego de velos no permite desarrollar la cuestión debidamente, pero ya encontramos algunas marcas de que, como veremos, el diálogo define al filósofo como alguien eminentemente reflexivo, que se preocupa por los fundamentos de su discurso. Por eso resulta tan relevante el diálogo efectivo, ya sea del alma consigo misma, ya sea con un tercero.

**II. 7. 7. 3. Palinodia: elogio de la locura; la locura erótica y su relación con la reminiscencia (249d4-252c2)**

La primera parte de la palinodia describió brevemente tres tipos de locura divina: la mántica (244a8-244d5), la teléstica (244d5-245a1) y la poética (245a1-245a8). El cuarto tipo de locura, a saber, la erótica, era el que debía centrar la atención del discurso, en tanto que el objetivo era probar que, a diferencia de lo que dijeron los dos discursos anteriores, ésta es otorgada por los dioses para la mayor felicidad del amante y del amado. Todo el pasaje relativo a las almas humanas y la auténtica realidad se justifica como un elemento necesario para comprender la cuarta forma de locura. Así, constituye una especie de excurso que fija los presupuestos desde los que se habla sobre el ἔρως. Una vez completado, la totalidad del discurso (ὁ πᾶς [...] λόγος, 249d4) versa sobre éste.

La explicación sobre la esencia de la locura erótica se basa en el relato que acabamos de comentar. Ésta se produce cuando alguien contempla la belleza de este mundo (τὸ τῇδέ τις ὁρῶν κάλλος, 249d5) y acordándose de la verdadera (τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνῃσκόμενος, 249d5-6), adquiere alas (πτερῶταί, 249d6) y desea elevarse (προθυμούμενος ἀναπτέσθαι, 249d6-7), pero al no ser capaz (ἀδυνατῶν, 249d7), mira (βλέπων, 249d7) hacia arriba (ἄνω, 249d8) como un pájaro y no se preocupa (ἀμελῶν, 249d8) por las cosas de abajo (κάτω, 249d8), siendo ésta la causa que lo tomen por loco. A continuación, se dice que ésta es la mejor de todas las formas de inspiración divina, al provenir de las mejores entidades o hacernos participar de ellas. El pasaje es análogo al anterior, en el que se describía la vida del filófoso: éste no se preocupa en primer términos de las cuestiones terrenas, sino que principalmente se cuida del recuerdo de la auténtica realidad, de aquello que tiene máxima perfección ontológica. Al enamorado inspirado le pasa algo análogo; la mirada que dirige a lo alto y su despreocupación por las cosas de abajo, es decir, las humanas o terrenas, hacen que los dos pasajes expresen algo semejante. El filósofo se preocupa por las Ideas y el enamorado inspirado por una de ellas, a saber, la Belleza (250b5). Aquello que hace mejores al filósofo y al enamorado es su persecución de realidades con una perfección ontológica muy superior a la de las cosas que la mayoría de los mortales llaman reales. Así, se vuelve a emplear un vocabulario marcadamente mistérico en 250b-c, donde encontramos términos como μακαρίαν (250b6), ἐτελοῦντο (250b8), τελετῶν (250b8), μακαριωτάτην (250c1), ὠργιάζομεν (250c1), μυούμενοί (250c4), ἐποπτεύοντες (250c4), καθαρᾷ (250c4), καθαροὶ (250c4), etc.

Sin embargo, recordar aquéllas mediante estas últimas no es sencillo para todas las almas (ἀναμιμνῄσκεσθαι δὲ ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα οὐ ῥᾴδιον ἁπάσῃ, 250a1-2). Se dijo que todas las almas humanas tienen esta potencialidad gracias a su visión durante la procesión celeste, pero en la caída se cargan de olvido. Cuanto más breve y parcial fue la visión de la verdadera realidad, más difícil es recordarla. Además, algunas son orientadas hacia lo injusto (ἄδικον, 250a4) por ciertas compañías (ὑπό τινων ὁμιλιῶν, 250a4) y acentuan su olvido. La descripción de la procesión iniciática celeste subraya la pureza de las almas y de su visión, en las que éstas no tenían la señal (ἀσήμαντοι[591], 250c5) que las envuelve (περιφέροντες, 250c5) y que ahora llaman (ὀνομάζομεν, 250c6) "cuerpo" (σῶμα, 250c6), al que están encadenadas (δεδεσμευμένοι, 250c6) a la manera de una ostra (ὀστρέου, 250c6). Este pasaje une de forma evidente la terminología mistérica con la órfica, manteniendo siempre el conocimiento como fundamento de la ética.

Gracias a esta explicación estamos en condiciones de comprender por qué se fijó al seguidor del ἔρως en el primer peldaño del ranking de vidas humanas. Dicho esto, el presente pasaje no se limita a decir que todos los enamorados sean como los filósofos, a saber, personas vueltas hacia las cosas supracelestes y descuidadas de lo mundano; más bien, introduce una gradación interna dentro del conjunto de los enamorados. El ἔρως se produce siempre que se ve (ὁράω) una imagen de los objetos de allí (τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν, 250a6), y las almas, fuertemente conmovidas, quedan fuera de sí (οὐκέτ' <ἐν> αὑτῶν γίγνονται, 250a7). No obstante, en su caída las almas se lastran de olvido y no comprenden qué les pasa (τὸ πάθος ἀγνοοῦσι, 250a7), a causa de que la percepción sensible no es suficiente (διὰ τὸ μὴ ἱκανῶς διαισθάνεσθαι, 250b1). A diferencia de lo que pasa con la Belleza (καλλός), no hay ningún resplandor de la Justicia, de la Templanza y del resto de entidades honorables en las imágenes de este mundo (ἐν τοῖς τῇδε ὁμοιώμασιν, 250b3). Por eso, las imágenes terrenales de lo bello tienen una cualidad evocadora de la que carecen las restantes. No obstante, si bien el resplandor mundano de la belleza puede elevar a todos los hombres, lo cierto es que en la práctica no, pues recordar que la belleza de este mundo es una copia de aquella otra no es sencillo. La caída, la fortuna adversa y las malas compañías, entre otras cosas, hacen que sean pocas las almas que conservan el suficiente recuerdo (ὀλίγαι δὴ λείπονται αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρεστιν, 250a5). Enamorarse implica cierta capacidad de rememoración, pero la mayoría no comprende qué les acaece y son muy pocos los que, a través de órganos confusos (δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων ἀλλὰ, 250b3-4) y yendo a las representaciones (ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες, 250b4), ven (θεῶνται, 250b5) lo genérico (τὸ γένος, 250b5) en su representación (τοῦ εἰκασθέντος, 250b5).

Así, el que siente ἔρως (ὁ ἐρῶν, 249e3) de los bellos (τῶν καλῶν 249e3-4) es llamado "enamorado" (ἐραστὴς καλεῖται, 249e4) por participar de este tipo de *manía*

[591] Dada su posible significación órfica, también es posible traducir ἀσήμαντοι como "libre de su tumba" (*cf.*, p. ej. Bonazzi 2011: p. 119).

(ταύτης μετέχων τῆς μανίας, 249a3). No obstante, si el seguidor de la belleza quiere permanecer en el primer puesto del ranking, es decir, si su esencia es análoga a la del filósofo o, al menos, constituye una de las características de éste, debe alcanzar consciencia de qué es lo que realmente produce el delirio que experimenta[592]. Expresado de otro modo, si el enamorado no es capaz de ir más allá de su deseo por las imágenes o representaciones de la belleza en la tierra, no parece que su *modus vivendi* pueda relacionarse en ningún sentido con el del filósofo, si precisamente ha sido su desapego por lo mundano y su constante preocupación por la auténtica realidad lo que se ha subrayado como su atributo esencial. Porque si el diálogo privilegia una y otra vez la ψύχη por delante del cuerpo, y éste ha sido catalogado como una envoltura y una prisión para aquélla, y los dedicados al cuerpo han sido situados en el cuarto escalón del ranking, parece evidente que no todos los tipos de enamorados son iguales y, de hecho, sólo un tipo es equivalente al filósofo, a saber, aquel al que la belleza de este mundo le permite recordar de manera clara la auténtica Belleza. El ἔρως que es *recibido correctamente* se traduce en el deseo (πόθῳ, 250c7) de alcanzar la auténtica realidad (*cf*. 250c7-8).

Recuérdese que uno de los elementos más significativos del texto de la procesión celeste era la acumulación de verbos de visión, pues la captación de la realidad se describió como una contemplación directa. Ahora, nuevamente se juega con la visión, ya que la Belleza, al resplandecer en las imágenes terrenales, es captada (κατειλήφαμεν, 250d1) por el más distinguido de nuestros sentidos (αἰσθήσεως, 250d2). La vista queda recogida como el más aguzado de los sentidos que recibimos a través del cuerpo: ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων (250d3-4). En la condición humana encarnada, la vista no puede vislumbrar la sabiduría (φρόνησις, 250d4). Si ésta pudiese ofrecer una visión (εἴδωλον) clara de sí misma, causaría un amor terrible; tampoco pueden ser contempladas el resto de entidades dignas de ser deseadas, a saber, las Ideas. Así, la Belleza es la Idea privilegiada que tiene la suerte (μοῖρα) de poder suscitar una pasión tal que nos lleva a la reminiscencia. Pero no cualquiera es capaz de actualizar su potencia, como no todos los humanos encarnados se dedican a la filosofía. El que no es un iniciado reciente (νεοτελὴς, 250e1) o está corrupto (διεφθαρμένος, 250e1) no asocia la belleza terrena con la auténtica, de forma que no siente un respeto sagrado por lo que ve (οὐ σέβεται προςορῶν, 250e3-4). Cuando el amor es recibido de esta manera, es decir, cuando es un deseo ciego por el cuerpo que no evoca nada ulterior, entonces el que entregándose al placer (ἡδονῇ παραδοὺς, 250e4) intenta montar como un cuadrúpedo (τετράποδος

[592] Es decir, se debe invertir el ἀγνοοῦσι de 250b1. El empleo de dicho verbo permite comprender que lo que se requiere es la capacidad de tomar consciencia (γιγνώσκειν) de lo que padecemos. Así, nuevamente tenemos en primer plano el imperativo de mantener la guardia y evitar una pasividad acomodaticia. La recepción del filósofo debe combinar la pasividad y la actividad. Sin el trabajo reflejo que trata de entender el motivo de lo que padecemos, cualquier tipo de receptividad es acrítica. En definitiva, la alusión al estado de posesión no es sino irónica, pues vemos que en todo el momento el filósofo ha de ser consciente de sí mismo.

νόμον βαίνειν, 250e4) y generar hijos (παιδοσπορεῖν, 250e5), y asociándose con la intemperancia (ὕβρει, 250e5), ni teme ni se avergüenza de perseguir un amor contra natura (οὐ δέδοικεν οὐδ' αἰσχύνεται παρὰ φύσιν ἡδονὴν διώκων, 250e5-251a1)[593].

Detengámonos a considerar el desarrollo de la palinodia. Inicialmente, antes incluso de ser pronunciada, Sócrates dice haber comprendido que los dos discursos anteriores eran terribles, pues habían cometido cierta falta religiosa contra la divinidad. Ἔρως es un dios o algo divino, por lo que no puede ser nada malo (*cf.* 242e2-3), a diferencia de lo que han sugerido los dos primeros discursos, contra cuyo contenido Sócrates carga con dureza y señala que no dijeron nada verdadero (*cf.* 242e5-243a1). Así, anuncia que se dispone a defender la tesis opuesta, a saber, que es preferible concederle los favores al enamorado que al no enamorado. En este punto de la palinodia en el que el ἔρως es catalogado según la diferente recepción que se hace de él, en cambio, puede captarse con nitidez que también hay un *enamoramiento malo*, hasta el punto que para describir al enamorado que hace una errada recepción de este don, se dice de él que οὐ σέβεται (250e3), οὐ δέδοικεν οὐδ' αἰσχύνεται (250e5-251a1). Resulta significativo que los dos discursos anteriores fueran criticados mediante términos semejantes o relacionados con los que acabamos de señalar, ya fuese para designar su contenido o lo experimentado en relación a ellos: ἀσεβῆ (242d7), αἰσχύνης (243b6), ἀναιδῶς (243c1), αἰσχυνόμενος (243d3), δεδιώς (243d4). Por otra parte, la ὕβρις del enamorado, que fue uno de los grandes objetivos del ataque de los dos discursos anteriores, también es señalada en 250e5 como una de las cualidades del que no hace una buena recepción del ἔρως. Si a esto se le suma que los que reciben como es debido esta pasión son unos pocos (*cf.* 250b4), el lector debe preguntarse si realmente se está ofreciendo la tesis opuesta a la de los discursos anteriores: la respuesta necesariamente ha de ser negativa y, de hecho, el inicio de la palinodia ya ofreció algunas pistas de que lo afirmado por los discursos anteriores no era simple o totalmente falso. El εἰ μὲν γὰρ ἦν *ἁπλοῦν* τὸ μανίαν κακὸν εἶναι, καλῶς ἂν ἐλέγετο de 244a6-7 sugiere que la crítica de la locura fue demasiado simplista, pero no por ello totalmente errónea. Recuérdese que el ἔρως fue descrito como una forma de locura, por lo que conviene analizar la cuestión mediante un tratamiento más complejo. Gracias a este nuevo enfoque se advierte que, incluso si el ἔρως en sí mismo es un dios

---

[593] Este pasaje podría estar equiparando el ἔρως heterosexual y el homosexual, en el sentido de que si no van más allá de la belleza de los cuerpos, ambos participan de la misma falta. Parece claro que el placer contra natura se refiere a las relaciones homosexuales, ya que la semilla se vierte en un recipiente incapaz de dar frutos. En cuanto al τετράποδος νόμον βαίνειν y al παιδοσπορεῖν, estamos de acuerdo con Dover (1978: p. 163, n. 15), al ligarlos de manera necesaria a las relaciones heterosexuales: "Vlastos [...] argues thar "four-footed beast" does not refer to heterosexual intercourse at all, but I do not agree with him [...] that *paidosporein* was intended by Plato, or understood by his readers, to mean no more than the ejaculation of semen. Given Greek modes of copulation [...], the heterosexual reference of "four-footed beast" is clear enough, and Plato's point is that the man in whom the vision of Beauty is dim pursues only bodily pleasure".

o algo divino, la huella que deja sobre los humanos sí que puede ser buena o mala[594], en función de nuestra recepción. La cuestión, por tanto, no puede ser *simple*, sino *compleja*. El οὐκ ἔστ' ἔτυμος λόγος es una de las muchas *trampas* del *Fedro*, pero una lectura atenta encuentra indicios de que las contradicciones son intencionadas.

Se trata de una cuestión de la que no nos ocuparemos ahora, pero si un bien como el amor puede generar en nosotros una pasión positiva o negativa, podemos pensar que, en el fondo, lo mismo pasa con el λόγος: incluso un buen discurso puede suscitar efectos indeseables sobre los receptores, en función de cómo lo reciban.

Tras aclarar que la palinodia no constituye una simple inversión de la tesis de los dos discursos anteriores, conviene preguntarse qué relación guardan los tres. La palinodia critica la intemperancia o desenfreno (ὕβρις) de algunos enamorados, de una manera análoga a como hizo el primer discurso socrático. Recordemos que este último privilegiaba la ψυχή por encima del cuerpo y que el rechazo de los placeres corpóreos en buena medida estaba ligado a este presupuesto. La palinodia, pese a lo que pueda parecer y a lo que anuncie en algunos puntos, no defiende rebajar la σωφροσύνη en favor de un "dejarse llevar" relacionado con la *μανία*. La cuestión es mucho más compleja y, además, Platón la envuelve en un enmarañado entramado de velos. Si la lectura no es reflexiva ni atenta, se corre el riesgo de quedarse solamente con la impresión ofrecida por el variopinto y colorido entramado, igual que el enamorado no filosófico es incapaz de ir más allá de la belleza corporal del amado. Así, si nuestra interpretación no es errada, Platón está resaltando la cuestión de la *receptividad* y, precisamente, un diálogo construido de esta manera obliga al lector a preocuparse por la suya propia, si es que quiere llegar a comprenderlo por sí mismo.

Sobre esta cuestión y la de la relación entre la palinodia y los otros dos discursos volveremos más adelante, pero conviene no perder el hilo y retomar el texto, en el punto en el que se ofrece una fenomenología del enamorado que recibe el ἔρως como es debido. Precisamente, en ella la condición de *buen enamorado* deriva de una determinada *recepción* de la belleza. Vimos que el *mal enamorado* se apresuraba sin freno y sin medida a poner la mano encima de su objeto de deseo, sin mayor objetivo que colmar su apetito y obtener placer. Aquél, en cambio, experimenta un sentimiento de veneración ante la belleza contemplada, sin duda, como efecto del impacto causado por la contemplación de la verdadera Belleza en su estado desencarnado. No obstante, del pasaje se desprende que dicho sentimiento no siempre es consciente, lo cual, a su vez, aunque de momento no se explicite, introduce los elementos necesarios para trazar un corte decisivo entre los diferentes tipos de *buenos enamorados*. El sentimiento de respeto casi religioso ante la belleza mundana indica cierta forma de recuerdo

---

[594] Dice Rowe (1988[2]: p. 8) sobre la crítica que el propio Sócrates lanza a su primer discurso: "What was wrong with it, and what Socrates recants in his second speech, was just its implicit suggestion that *all* love, and *all* lovers, were tarred with the same brush". El subrayado de Rowe indica lo mismo que nosotros: el propio diálogo señala que introducir a todos los enamorados en el mismo saco fue un error que conviene esclarecer.

inconsciente de las Ideas, pero ser capaz de emplearla conscientemente como trampolín mediante el que alcanzar el recuerdo de la auténtica Belleza supone un enamoramiento de orden muy superior.

En un primer momento, para diferenciarlo del enamorado malo, se limita a establecer la contraposición entre lo que experimenta éste y el enamorado que siente veneración ante la visión de la belleza mundana. Según lo señalado, las Ideas ocupan en Platón el lugar de plenitud o perfección ontológica por encima de cualquier otra entidad, incluidas las almas de los dioses. Así, lo más divino, aquello que merece mayor respeto y admiración, son las Formas. Por eso mismo, la analogía con los misterios de Eleusis constituye un medio idóneo para evocar la imagen de una visión que debe ser recibida como sagrada. El Fedro histórico no concebía la iniciación mistérica como algo sagrado, igual que el mal enamorado no ve nada venerable en aquello que desea, pues no duda en ponerle la mano encima y saciar su apetito. Nuevamente, la visión de la auténtica realidad es lo que permite derivar un comportamiento piadoso o adecuado: al que acaba de iniciarse (ἀρτιτελής, 251a2) y al que contempló entonces por más tiempo las realidades (ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, 251a2), suponemos que por verse lastrado con una carga inferior de olvido, cuando ve (ἴδῃ, 251a3) un rostro con apariencia divina (θεοειδὲς, 251a2) que imita bien (εὖ μεμιμημένον, 251a3) la Belleza, o el aspecto (251a3, ἰδέαν) de un cuerpo, primero le sobreviene un escalofrío y le vuelven los temores (δειμάτων, 251a4) de aquella vez en la que contempló las Ideas; luego al mirarlo (προσορῶν, 251a5) lo reverencia (σέβεται, 251a5) como a un dios (θεὸν, 251a5) y si no tuviese miedo (ἐδεδίει, 251a5) de tener la apariencia (δόξαν, 251a6) de ser víctima de una locura (μανίας, 251a6) excesiva, ofrecería sacrificios al joven como si fuera la estatua de un dios (ἀγάλματι [...] θεῷ, 251a6).

En estas primeras líneas se expresa de manera clara que el buen enamorado recibe la visión de la belleza terrena como si fuese algo sagrado, es decir, como superior a cuanto hay en la tierra. De esta manera, siente temor y veneración, y no lo ve como un objeto mediante el que saciar su deseo, sino como la fuente de un sentimiento casi inefable. El contraste con la actitud del mal enamorado no podría ser más nítido. A continuación, la palinodia prosigue con la fenomenología del enamorado, esta vez, describiendo qué le sucede al alma cuando es impactada por la visión de lo bello.

Antes se dijo que las alas y el plumaje de las almas brotaban y se conservaban gracias a la visión de las realidades atemporoespaciales, que representa una especie de banquete divino. El buen enamorado siente un respeto sagrado ante la visión de aquel al que ama, pues su belleza le hace recordar, ya sea consciente o inconscientemente, lo mismo que experimentó al situarse frente a la Belleza en sí y el resto de Ideas. En ese sentido, en tanto que la visión de la belleza mundana evoca en cierto modo la visión que equivale al verdadero conocimiento, es un medio a través del cual podemos (re)conocer la verdadera realidad, elevándonos por encima de la esfera terrena. Es decir, el brillo de la belleza física permite que las almas se eleven hacia la realidad con

mayor perfección ontológica y, por tanto, puede decirse que hace que los humanos recobren las alas que perdieron en su caída, que son las que hacen posible elevarse hasta lo divino, cuya contemplación, a su vez, nos perfecciona y hace que se conserve la potencialidad de perfeccionarnos. Por ello, el tercer discurso ilustra de forma muy plástica las pasiones que sobrevienen al alma del enamorado, subrayando que lo experimentado tiene relación directa con la adquisición de las alas.

Precisamente, entre 251a8 y 252c2 la palinodia describe el sentimiento del amor que todo humano conoce, pero asociándolo de manera directa al rebrote de las alas. Se dice que cuando ve la belleza del joven muchacho (τὸ τοῦ παιδὸς κάλλος, 251c6), el enamorado recibe un flujo de partículas llamado "flujo de deseo" (ἵμερος, 251c7), que produce en él un ardiente deseo que calienta el alma. Esta calidez permite que el alma, como si se tratase de cera, se reblandezca y puedan brotar a través de sus poros las alas y las plumas, que tienen en la belleza de este mundo su alimento (τροφή), al evocar la verdadera Belleza. Con la llama del ἔρως, el alma hierve, suda y el rebrote de las alas le causa cierta irritación, si bien la visión le congratula. En cambio, al perder de vista al amado, el alma vuelve a enfriarse y se seca, obstruyéndose los poros, que no permiten que las alas broten. Entonces, al quedar presas en el alma las alas que habían empezado a brotar y el flujo de deseo, el alma sufre un dolor intenso, siente unas punzadas hirientes y entra en un estado febril. Sólo la visión o el recuerdo (μνήμη, 251d6) de la belleza del amado consiguen aliviar al enamorado y alegrarlo. La ambigüedad y la intensidad de lo padecido es grande y el enamorado no puede dormir por las noches, mientras que durante el día siempre anhela ir junto a su amado. Una vez las alas comienzan a crecer y se ha recibido el flujo de deseo, el alma experimenta la violencia que ejerce en su interior el deseo, que reclama conducirse junto al joven; de no hacerlo, siente un agudo dolor, mientras que al acudir junto a él o recordarlo obtiene el fruto del placer más dulce (ἡδονή γλυκυτάτη). Tales sensaciones y la ambigüedad de lo experimentado causan en las almas la sensación de ἀτοπία (*cf.* 251d8), que no comprenden qué les pasa. La ausencia de la belleza del amado causa dolor en el alma del enamorado, por lo que a todas horas quiere estar en compañía de aquél, sin poder contenerse, descuidando a todos, incluidos amigos y familiares, y dejando a un lado también sus propios intereses, las convenciones sociales y las buenas formas que antes tenía en estima. En definitiva, además de venerarlo (σέβεσθαι, 252a7), ha encontrado en el bello muchacho el único médico (ἰατρός) para sus más grandes sufrimientos. Olvida (λέλησται, 252a3) y desprecia (καταφρονήσασα, 252a6) todas las cosas restantes, incluida su hacienda, ya que ve en la belleza del amado lo más elevado en la tierra. Por eso, se pone en la dispoción de un esclavo (δουλεύειν, 252a6) respecto a él, con tal de tenerlo siempre lo más cerca posible.

La pasión del ἔρως causa sensaciones opuestas y violentas, cuya explicación razonada no es evidente para el que lo sufre. Así, no resulta extraño que desde antiguo se haya catalogado como una forma de μανία. La palinodia aparenta seguir con esta caracterización tradicional del ἔρως como locura, pero, pese a reconocer que causa en

el humano una sensación de desconcierto o extrañeza, ofrece una explicación razonada de lo que padece el alma bajo sus efectos. De este modo, si bien ἔρως queda explícitamente descrito como una forma de μανία, en el fondo se está dando una explicación razonada de lo que es, de sus causas y de sus efectos; el descuido y desprecio del enamorado por su hacienda, reputación, convenciones, familiares y amigos, responde a una razón bien justificada. Es decir, a pesar de hacerlo implícitamente, en este punto la palinodia disuelve la asociación μανία-ἔρως[595]. El alimento apropiado de todas las almas son las Ideas y a ellas tienden naturalmente. En la condición encarnada, las almas han olvidado su iniciación y la visión de las Formas, pero gracias a que una de ellas conserva su brillo en el mundo físico, a saber, la Belleza, los humanos tienen la capacidad de quedarse prendados ante la visión de sus representaciones. Las almas que consciente o inconscientemente relacionan la belleza que ven con la que vieron, sienten lo que se describe como amor bueno. El alma, al recordar más o menos conscientemente la Belleza a través de sus ojos, es decir, al alimentarse con uno de los nutrientes que le son propios, recobra la potencia que le permite perfeccionarse, esto es, las alas. No obstante, como las almas están cargadas de olvido, no comprenden qué es lo que padecen y, generalmente, no son conscientes de lo que les sucede, como demuestra que tradicionalmente se definiese como una forma de μανία[596], cuya causa y efectos no se pueden justificar racionalmente. Por eso, la propuesta de la palinodia ofrece una perspectiva novedosa de lo que es el ἔρως, ya que recoge la visión tradicional, pero para transformala radicalmente. El impulso erótico es integrado en el discurso filosófico como medio a través del cual ascender hacia un conocimiento y una condición superiores. Se le sigue dando el nombre de μανία, pero vemos que, de hecho, cuanto hay de locura en él, es decir, cuanto hay de misterioso en él, desaparece, al dar una explicación de sus causas. La ἀτοπία que produce el ἔρως es explicada por el discurso filosófico y, con ello, se disuelve. Además, la llama del amor, lejos de estar necesariamente ligada a la destrucción como en el discurso de Lisias, adquiere un carácter de potencialidad positivo. El impulso erótico no es más que una forma del deseo original de todas las almas, que estructuralmente tienden hacia el conocimiento verdadero, es decir, hacia la captación de las auténticas realidades. Platón está transformando radicalmente la noción de ἔρως, que queda erigido en uno de los conceptos centrales de su filosofía. Como dice Thornton, "the fire of eros, which usually communicates its destructiveness, Socrates now uses metaphorically to describe the growth of the wings, and the goad, image of eros' compulsive power, becomes a metaphor for the action of burgeoning feathers painfully opening up passages long closed. Socrates transforms the traditional imagery of eros' destructiveness into metaphors for the stimulating effect sexual beauty has on the

[595] Se trata de una cuestión que desarrollamos en lo sucesivo, al analizar qué forma de ἔρως experimenta el filósofo.

[596] Dice Thornton (1997: p. 17): "The imagery of madness [...] in Greek literature is more than just imagery: It is the revelation of the true nature of eros".

immaterial soul and its yearning for absolute knowledge"[597]. El impulso erótico no es más que la pasión que produce la visión o el recuerdo de la auténtica Belleza a través de sus imágenes terrestres.

El amor queda caracterizado como la pulsión que, orientada correctamente, puede catapultarnos hacia lo alto. Esto es precisamente lo que manifiesta la palinodia a continuación, mediante un juego etimológico de los nombres ἔρως y πτέρως. Dice el texto que los humanos le dan el nombre de ἔρως (ἔρωτα ὀνομάζουσιν, 252b2) a esta pasión (πάθος, 252b1), mientras que los los inmorales lo llaman Πτέρως (Πτέρωτα, 252b8), aunque tal vez algunos hombres, a causa de su juventud, se rían de este nombre. El emisor ficticio de la palinodia parece dirigirse al joven muchacho que tiene en frente dando por supuesto que tales etimologías y explicaciones tal vez le parezcan ridículas, por sonarle a "supersticiones de otra época". El vocativo ὦ παῖ καλέ de 252b2 se emplea en un punto en el que se alude a la posible incredulidad y burla del receptor (*cf.* 252b3-4; 252c1). Teniendo en cuenta las noticias que tenemos del Fedro histórico, parece significativo. En cualquier caso, el orador ficticio introduce esta etimología para seguir con su explicación sobre el ἔρως y, de nuevo, recurre a un discurso ajeno para justificar su tesis. Esta vez afirma reproducir dos versos no publicados[598] de algunos Homéridas[599], de los cuales el segundo es ὑβριστικός a causa de su mal metro[600]: τὸν δ' ἤτοι θνητοὶ μὲν Ἔρωτα καλοῦσι ποτηνόν,/ ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφύτορ' ἀνάγκην (252b7-8).

La nueva recurrencia a la etimología y el empleo de versos que supuestamente son antiguos y que pertenecen a un tercero, dan continuidad a la estrategia que Sócrates emplea con la figura de Fedro[601]. El τούτοις δὴ ἔξεστι μὲν πείθεσθαι, ἔξεστιν δὲ μή de 251c1 parece apelar directamente a Fedro y su relación con los discursos ajenos, aunque, independientemente de la ironía maliciosa, la clave del pasaje consiste en subrayar el carácter de trampolín que tiene el ἔρως. Así como las alas le permiten al cochero elevarse hasta obtener la visión de las Ideas, el ἔρως permite que las almas recuerden una de ellas, a saber, la Belleza. Dijimos que la noción de δύναμις era central

---

[597] Thornton (1997: p. 209).

[598] Labarbe (1949: pp. 378-383) señala que el término ἀποθέτων podría referirse a textos poco conocidos, textos de carácter privado, textos mantenidos ocultos o textos secretos. Siguiendo esta última posibilidad Lobeck (1829: pp. 861-863) planteó la hipótesis de que Platón reprodujese dos versos de un poeta órfico real, pero alterando maliciosamente los términos Ἔρωτα y πτεροφύτορ'. En cualquier caso, como señalan de Vries (1969: p. 159) y Sala (2007: pp. 202-203), entre otros, se trata de una hipótesis indemostrable y, probablemente, se trate de versos que el propio Platón redactó. Así, seguimos la interpretación y traducción de Hacforth (1952: p. 97).

[599] En su comentario, Hermias (188.4-5) señala que τινες Ὁμηριδῶν simplemente se refiere a los que cantan los poemas de Homero, es decir, a los rapsodas. Por su parte, Bonazzi (2011: p. 127, n. 160) recuerda que "gli Omeridi erano una corporazione dedita alla difesa e alla esegesi di Omero (cfr. *Resp.*, X, 599e; *Ion*, 530d3)".

[600] Creemos que la interpretación más apropiada del pasaje es la que le da al καὶ de 252b6 un valor explicativo. Sobre la irregularidad métrica del segundo verso, véase de Vries (1969: pp. 159-160).

[601] Según señalamos anteriormente, el recurso a la etimología está cargado de ironía, sin que Platón pretenda justificar en ella sus argumentaciones (*cf.* Brisson 1989: p. 215, n. 240).

en la caracterización que Platón hacía de las almas. Señalamos también que la noción de potencia iba de la mano de la del ala. Ahora, mediante esta aproximación del ala y del ἔρως, se debe comprender que este último se trata de un sentimiento que otorga una potencialidad análoga a la de las alas: así como éstas permiten que el alma ascienda a contemplar la auténtica realidad, el ἔρως permite llevar a cabo una reminiscencia de aquella visión; el ἔρως causado por la belleza terrena puede hacer recordar la auténtica Belleza, cuyo recuerdo está grabado en el interior de las almas; más todavía, el ἔρως causa un deseo que si el cochero dirige correctamente (hacia la introspección rememorativa), sirve para perfeccionar la condición anímica. De tal forma, la palinodia ofrece la causa (αἰτία, 252c2) de que las almas de los enamorados padezcan estas cosas y, en cierto sentido, constituye un relato etiológico.

**II. 7. 7. 4. Palinodia: elogio de la locura; tipología y comportamiento del enamorado (252c3-255a1)**

A continuación la palinodia introduce una subdivisión entre los que reciben el amor correctamente y tipifica el comportamiento de éstos respecto a los amados. El pasaje sirve para continuar la explicación sobre qué es el amor, qué causa en el alma y qué efectos puede producir. Se divide en dos mitades: la primera, entre 252c3 y 253c6, explica el motivo de que haya distintos tipos de enamorados y distintas relaciones eróticas. Además, se explican las pautas que rigen el trato que los enamorados dan a sus amados; la segunda, entre 253c7 y 255a1, retoma la imagen del carro alado, para ganar profundidad sobre qué es lo que el alma del buen enamorado padece y hace.

Entre 252c3 y 253c6 se habla de distintas maneras de ser de los humanos y diferentes modos de recibir el impacto de la pasión erótica. Previamente se aseveró que los dioses olímpicos que lideraban la procesión divina formaban 11 escuadrones que eran seguidos por el resto de almas, en función de su carácter y naturaleza. En este fragmento tan sólo se nos habla de cuatro, Zeus, Ares, Hera y Apolo, pero es de suponer que hay once maneras de ser y once maneras de experimentar el ἔρως[602]. Con Zeus se asocia el alma del filósofo (φιλόσοφός, 252e3) y la del que tiene dotes de mando (ἡγεμονικὸς, 253e3); los que honran a Ares son guerreros; los seguidores de Hera, en cambio, son aquellos que tienen dotes de rey. Cada alma, si no se ha corrompido su naturaleza y se encuentra en su primera generación en este mundo, vive según el modo de ser del dios de cuyo coro formó parte, honrándolo (τιμῶν, 252d2) e imitándolo (μιμούμενος, 252d2) según sus capacidades (εἰς τὸ δυνατὸν, 252d2). También en función de esta forma de ser (τούτῳ τῷ τρόπῳ, 252d4) se relaciona y comporta con sus amados y los demás, y no sólo eso, sino que al amado lo escoge entre los bellos muchachos que tienen su mismo modo de ser. Así, los seguidores de

[602] Se menciona solamente a cuatro, pues de hecho, la diferenciación que le interesa es la que separa al enamorado de tipo filosófico de los restantes.

Zeus buscan un alma resplandeciente/divina/semejante a Zeus (δῖόν, 252e1)[603]. Tanto es así que, como si fuera un dios (ὡς θεὸν αὐτὸν [...] ὄντα, 252d6-7), el enamorado lo modela y adorna como a una estatua (ἄγαλμα, 252d7), para honrarlo (τιμήσων, 252e1) y rendirle culto (ὀργιάσων[604], 252e1). Los enamorados buscan un amado con una naturaleza tal que pueda llegar a desarrollar los atributos del dios al que veneran. El enamorado, como lo hizo con las Ideas que contempló durante la procesión, siente veneración por el dios de cuyo coro formó parte y por el muchacho que ama en la tierra. De esta manera, viendo en él la potencialidad de llegar a ser como aquél, hace todo lo posible para que llegue a ser como su naturaleza requiere. En la voluntad de hacer de su joven amado el mejor hombre posible, el enamorado aprende (μανθάνουσι, 257e6) de donde puede (δύνωνται, 252e6) y busca hasta que alcanza a descubrir (ἀνευρίσκειν[605], 252e7) por sí mismo (παρ' ἑαυτῶν, 252e7) cuál es la naturaleza (φύσιν, 253a1) del dios que les es propio, al estar forzado (ἠναγκάσθαι, 253a2) a mirar (βλέπειν, 253a2) hacia él continuamente. De esta manera, llegando a él mediante el recuerdo (μνήμη, 253a3) y poseído (ἐνθουσιῶντες, 253a3) por él, toma de él sus costumbres y sus actividades (τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, 353a3-4), en la medida en que un humano puede (δυνατὸν, 253a4) participar (μετασχεῖν, 253a4) del dios. Así, el enamorado participa del dios conduciéndose a sí mismo a su perfeccionamiento personal, si bien, dada la situación, atribuye la causa (αἰτιώμενοι, 253a5) de esto al amado, por lo que todavía lo tiene en mayor estima.

---

[603] Algunos intérpretes han visto en el Διὸς δῖόν (252e1) un juego de palabras referido a Dión de Siracusa. Nussbaum (2003: pp. 302-308) todavía va más allá y ve en δῖόν una doble alusión, por una parte a Dión de Siracusa, y por otra a Fedro. Para justificarlo se basa en la situación dramática y en el significado de sus nombres propios: φαιδρός y δῖος pueden significar ambos "resplandeciente". Su conclusión es que "Platón nos está diciendo que Fedro representa en algún sentido a Dión" (p. 304). Para esta intérprete, "Platón juega a decirnos que el "muchacho" al que se dirige en este texto escrito es su discípulo amado, político y filósofo como él" (p. 304), de tal manera que "el diálogo es una carta de amor, una expresion de pasión, admiración y gratitud" (p.304). Pese a que la alusión a Dión de Siracusa no puede descartarse totalmente, como defendemos en la recapitulación de la palinodia, la interpretación de Nussbaum tiene lagunas importantes y el sentido general que le da al diálogo parece incompatible con algunos pasajes capitales. Pensamos que siendo probable la alusión velada a Dión, el texto solamente señalaría que alguien con temperamento filósofico como Platón, buscó como amado a Dión, también de naturaleza filosófica. Sin embargo, ver en este diálogo una expresión de la pasión del autor y una carta de amor, según estamos defendiendo, parece que supone una comprensión errónea, i. e. no filosófica, del texto. Análogamente, juzgamos que la imagen que se ofrece en este diálogo de Fedro es lo suficientemente negativa como para que Platón no hubiese tratado de establecer un paralelismo entre ambos. Por último, la tesis de que Platón está dejando atrás su racionalismo anterior es, cuanto menos, muy dudosa: más bien, estamos defendiendo que, aun reconociendo que el humano es esencialmente ἔρως, se está sugiriendo que éste siempre debe estar orientado según la razón.

[604] Como advierte de Vries (1969: p. 161), tras términos como τιμήσων y ὀργιάσων sigue estando el tema de la iniciación mistérica de fondo.

[605] Dice Nuño Montes (1962: p. 25, n. 18): ""Encontrar", *invenio*, ἀνευρίσκω, suele ser el verbo que utiliza preferentemente Platón para describir los logros de la anámnesis y, a tal efecto, o bien lo emplea en relación a esta doctrina o lo utiliza en situaciones en las cuales va sobreentendido que el conocimiento obtenido es de tipo rememorativo". La cita resulta interesante, pues a continuación defendemos que los dioses olímpicos, igual que en la procesión, no son sino un medio a través del cual ir hacia el recuerdo de las realidades supracelestes y hacia el conocimiento de sí. Además, conviene tener en cuenta que en 253a3 aparece el término μνήμη.

Gracias al ἔρως los enamorados tratan de ir (ἰόντες, 253b4) hacia el dios al que siguieron, asemejándose a él. Al conseguirlo (κτήσωνται, 253b5), gracias a su propia imitación (μιμούμενοι, 253b5), consejos y dirección (πείθοντες καὶ ῥυθμίζοντες, 253b6), conducen (ἄγουσιν, 253b7) a sus amados a adoptar la misma actividad y modo de ser (ἐπιτήδευμα καὶ ἰδέαν, 253b6-7) del dios al que siguieron. Cada enamorado lo hace según su capacidad (δύναμις, 253b7), sin envidia (φθόνῳ, 253b7) ni malquerencias propias de hombres que no son libres (ἀνελευθέρῳ[606] δυσμενείᾳ, 253b7). Al contrario, los ἐρασταί tratan de conducir (ἄγειν, 252c2) a los ἐρώμενοι hacia la total (πᾶσαν, 253c1) semejanza (ὁμοιότητα, 253b8) en todas las cosas (πάντως, 253c1) respecto a ellos mismos y respecto al dios que rinden culto (τιμῶσι, 253c1).

En este pasaje el enamorado queda retratado como alguien que poseído por el ἔρως, trata de asemejarse lo más posible al dios que le corresponde, para que su amado pueda también llegar a desarrollarse según aquél. El enamorado quiere convertirse en una imagen apropiada, mediante la cual el amado pueda llegar a actualizar al máximo sus potencialidades y emular al dios. Es decir, gracias al amor los dos pueden superar su estado presente. Resulta relevante subrayar que la meta a la que apunta la mejora de ambos debe estar orientada hacia el mismo punto, a saber, el dios que les corresponde; si la actividad del enamorado se desarrolla óptimamente, su propia figura no debe ser sino una escalera a través de la cual el amado se dirige hacia la emulación del dios. Si por el contrario el enamorado tuviese como meta última lo divino y el amado solamente a un hombre enamorado, el beneficio sería superior para el enamorado que para el amado. En cambio, el texto manifiesta claramente que el beneficio es el mayor para ambos: el amado, si se deja apresar (ἐὰν αἱρεθῇ, 253c5-6), le es del todo conveniente la realización (τελετή, 253c3) de la relación amistosa (φιληθέντι, 253c5) con un amigo enloquecido (μανέντος φίλου, 253c5) por el ἔρως. El motivo es que gracias a su fuerza, el ἔρως, como si fuese una pasión enviada por la divinidad al amante y que reflejada en éste es capaz de poseer al amado, puede unir al dios, al enamorado y al amado en una feliz comunión. Igual que la locura poética engarza a las musas o dioses con el auditorio a través del aedo, la locura erótica liga al dios con los amados a través del enamorado. Sin duda, esto mismo es lo que señala la bella imagen que ofrece la palinodia en 253a6-b1, al hablar de lo que hacen los enamorados que siguieron a Zeus en su procesión celeste: como las bacantes (ὥσπερ αἱ βάκχαι, 253a6), derraman sobre el alma de su amado el cántaro que llenan en la fuente de Zeus, haciendo según su capacidad (ὡς δυνατὸν, 253a7) que sean semejantes (ὁμοιότατον, 253b1) a su propio dios.

[606] En la palinodia encontramos tres derivados de ἐλεύθερος y ἐλευθερόω (253b8, 256b3, 256e6), en clara contraposición al ἐλεύθερον (243c8) mediante el que se critican los dos primeros discursos, diciendo que no son propios de hombres libres. Recuérdese que el término σχολὴ, que es empleado varias veces durante el diálogo, aparece desde el inicio de la obra. Sin duda, este contraste sirve para señalar una de las características del filósofo: filosofar es una actividad propia de hombres libres y no se trata de un negocio, sino de un *modus vivendi* que exige una dedicación constante y absoluta.

Por tanto, la palinodia dibuja la locura erótica en este punto como un don de los dioses que es capaz de unir a los humanos con lo divino[607]. En cualquier caso, conviene detenerse por un instante y reflexionar sobre lo dicho del amado, el enamorado y los dioses en el conjunto de la palinodia, pues parece que los tres comparten elementos fundamentales, como el movimiento y su *carácter mediato*.

La relevancia del movimiento en la palinodia es indiscutible, por la demostración que se da de la inmortalidad del alma, pero también por el constante empleo de términos relacionados con él. En el pasaje que va entre 253a6 y 253c6, se subraya su importancia a través de tres formas verbales: ἰόντες (253b4), ἄγουσιν (253b7) y ἄγειν (253c2). Las almas deben estar en movimiento, pues esa es su esencia. Al principio de la palinodia se dijo que las almas humanas no encarnadas seguían a los dioses en su camino hacia la contemplación de la verdadera realidad. En ese sentido, podemos decir que con su propio movimiento los dioses guiaban o conducían las almas humanas. En su condición encarnada, en cambio, el movimiento del enamorado está determinado por el ἔρως, del que se dijo que era un dios o algo divino. Además, el movimiento del enamorado por imitar lo divino sirve también para conducir al amado hacia la misma meta. Con su movimiento el enamorado guía al amado, igual que los dioses guiaban las almas humanas en su condición desencarnada. La procesión celeste no se deja atrás, sino que sirve como justificación y modelo respecto al movimiento humano en la tierra.

Otro aspecto que conviene subrayar del pasaje es el carácter mediato y mediador que tienen las almas. En la procesión celeste seguir a los dioses servía como medio a través del cual alcanzar la bóveda del cielo y llegar a ver las Ideas, que son la auténtica meta y fin último del movimiento. En la vía terrestre marcada por el ἔρως, el muchacho bello sirve como un medio a través del cual el enamorado consigue recordar más o menos conscientemente la Belleza y el dios al que siguió antaño. La verdadera potencia de la belleza del joven no descansa en ella misma, sino en su capacidad para evocar la auténtica Belleza, la cual constituye el fin último. El enamorado es capaz de conducirse hacia una vida más elevada gracias a la imitación de lo divino que se produce al ver en la belleza del joven el reflejo de una belleza de orden superior. Análogamente, el amado es capaz de elevar su propia condición si sabe dejarse conducir rectamente por el buen enamorado y él también se dirige hacia la imitación de lo divino. En este punto, pudiera parecer que la meta ya no sean las Ideas, sino el dios que se corresponde con el enamorado y el amado, pero el objetivo siguen siendo las Formas. El enamorado trata de imitar al dios que siguió durante la procesión, porque sus atributos son los suyos propios, mas en un grado de virtud muy superior.

[607] Hackforth (1952: p. 100, n. 2) ha sabido ver correctamente el símbolo de las bacantes: "What the Bacchants redispense is not their miraculous draughts of milk and honey, but their "enthousiasm" itself. The point is that in both sorts of divine madness the immediate subject of possession "infects" another or others. Similarly with poets at *Ion* 533e".

El enamorado ve en su dios el ideal de persona que le gustaría llegar a ser[608], pero la propia palinodia afirma que los dioses son divinos gracias a su contemplación de la auténtica realidad (*cf.* 249c6). Los dioses están en movimiento y necesitan de él para alcanzar la contemplación que les hace ser perfectos. Su perfección sólo es relativa: el dios es perfecto en comparación con los humanos, pero los dioses son imperfectos en relación con las realidades trascendentes. El movimiento es propio de lo que no está acabado e incluso si el movimiento de los dioses es, como el de los astros, regular, su perfección ontológica es siempre inferior a la quietud de las Ideas. Por ello, en tanto que la perfección de los atributos divinos es derivada de las Ideas, la perfección de las almas humanas también deriva de éstas. El ἔρως permite a los humanos recordar la auténtica Belleza, i. e. la que es perfecta, y ahí reside la clave del paso. Igual que el alma del filósofo es la única que es digna de ser alada por tener vuelta la mente al recuerdo de las realidades trascendentes, el enamorado es privilegiado por apuntar a una de las realidades trascendentes. Así, el dios sirve como un modelo intermedio mediante el que avanzar hacia la auténtica meta, igual que el enamorado es un modelo intermedio con el que el amado puede superar su propia condición y dirigirse a una forma de vida superior.

A este respecto, tal vez resulten significativas algunas expresiones mediante las que se habla de la noción que los humanos *nos hacemos* de lo divino. En 246c1-d1 la palinodia dice lo que sigue sobre el nombre "inmortal" que aplicamos a los dioses: ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ *πλάττομεν* οὔτε ἰδόντες οὔτε ἱκανῶς νοήσαντες θεόν. El texto sugiere que la noción de divinidad no responde a un λόγος bien razonado, sino a una noción que nosotros nos representamos (πλάττομεν) sin verla ni conocerla suficientemente. Expresado de modo diverso, el discurso del hombre sobre la divinidad podría entenderse como una creación o representación humana: las Ideas son lo realmente divino y perfecto, mientras que los dioses, en su carácter de seres intermedios entre las Ideas y los humanos, podrían concebirse como la representación que los humanos proyectan de sí mismos[609], modelándolos con los atributos máximamente perfectos. En ese sentido, serían una imagen intermedia producida por los humanos, que les sirve para ascender hacia las Formas. En el diálogo hay elementos suficientes para pensar que lo realmente perfecto y divino son las Formas. Tal vez, el empleo de ἀνευρίσκειν (252e7) y μνήμῃ (253a3), dos términos asociados a la reminiscencia, para hablar del hallazgo y recuerdo de los dioses sirva para poner de relieve que los dioses de la palinodia no son sino una representación

[608] De todas maneras, conviene recordar que el humano no puede limitarse a imitar a la divinidad, pues su naturaleza y la de ésta no son la misma. El enamorado debe tener siempre presente que sus corceles, a diferencia de los del dios, suponen siempre un peligro con el que hay que medirse y luchar.
[609] Burger (1980: p. 54): "Socrates seems to suggest from the outset that the gods of his mythic hymn, like the traditional gods of the poets, constitute man's projected image of his own nature".

intermedia entre las Ideas (i. e. lo auténticamente divino) y lo humano, que permite que este último ascienda a través de ella hacia aquéllas[610].

De hecho, la palinodia muestra una y otra vez que el buen enamorado no puede tener como fin último de su deseo ninguna alma particular y las almas divinas no constituyen una excepción. El amado no es la meta última del *buen* enamorado, igual que el dios (olímpico) no es el fin supremo del enamorado. Esto mismo se ve en las líneas siguientes, en las que la palinodia retoma la imagen del carro alado, definiéndose a sí misma como un mito (μύθου, 253c7). Anteriormente se dividió (διείλομεν, 253c7) cada alma en tres partes, pero ahora profundiza en el comportamiento de las tres al producirse la visión del muchacho apuesto. Para ello, empieza señalando en qué consiste la virtud (ἀρετὴ, 253d2) del caballo bueno y en qué la maldad (κακία, 253d3) del otro. En la imagen que se ofrece, Sócrates caracteriza al primero con un aspecto majestuoso y blanco, mientras que el otro es dibujado de negro y con un aspecto tosco. En cuanto al carácter, el primero es un enamorado del honor con moderación y del pudor (τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς, 253d6), y compañero de la opinión verdadera (ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος, 253d7), que sin tener que ser golpeado se deja guiar (ἡνιοχεῖται, 253e1) con la sola voz de mando (κελεύσματι [...] λόγῳ). El otro, en cambio, es compañero de la intemperancia y la impostura (ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας[611] ἑταῖρος, 253e3) y, con unas espesas crines que rodean sus orejas y que lo hacen sordo (κωφός, 253e4), a duras penas se somete al látigo y al aguijón.

La contraposición entre el caballo blanco y el negro es evidente. Recuérdese que en los dos primeros discursos del diálogo la dicotomía central era la de σωφροσύνη/ὕβρις. El binomio es transladado al interior del alma, distribuyéndola entre los corceles. El caballo blanco, al estar relacionado con la τιμή y el αἰδώς, se ha visto como un símbolo de la parte irascible del alma descrita en la *República*. Sea como fuere, recuérdese que, antes de empezar la palinodia, Sócrates tachó de impúdicos y desvergonzados los dos primeros discursos. Además, el caballo blanco se asocia con la opinión verdadera. En la imagen de la procesión celeste se señaló que tan sólo el piloto

---

[610] Adviértase que antes de comenzar la palinodia se dijo que el ἔρως era un dios o algo divino. No obstante, depués no se habla de ninguna divinidad que tenga dicho nombre, sino que se caracteriza como el deseo que nos produce la belleza terrena, como reminiscencia de la Belleza verdadera. Esto es, el ἔρως no es tanto la locura que envía un dios, sino lo que experimentamos al contemplar o recordar una de las Ideas.

[611] Téngase presente el juego que se daba en la comedia ática entre la figura del ἀλαζών y del εἴρων. En el *Fedro* hemos visto cómo Sócrates se describe a sí mismo al comienzo del diálogo como alguien que no sabe gran cosa. Poco a poco la cuestión se revierte y la figura de Sócrates parece compatible con la del εἴρων. Inversamente, Lisias era presentado como el mejor escritor de su tiempo y como un profesional. Paulatinamente, el diálogo irá dándole la vuelta a los dos papeles. Además, a tenor de que el discurso de Lisias hace gala de un carácter frío aun sintiendo el deseo de conquistar al muchacho, toda la obra podría señalarse como una *impostura* que el primer discurso de Sócrates desvela. Fedro, por su parte, también ha tratado de camuflar aspectos que Sócrates desenmascara. El caballo negro, por tanto, se caracteriza con un término que puede aplicarse al narrador ficticio del texto de Lisias y al propio Fedro, señalando que la acción dramática tiene algo de cómico.

es capaz de ver la realidad y, por tanto, los caballos nunca tienen acceso a la ἐπιστήμη. No obstante, el caballo blanco se deja guiar por el λόγος del que gobierna la nave, que es lo que tiene por opinión recta. Así, el caballo blanco se subordina de buena gana a quien debe ejercer el mando. El caballo negro, en cambio, no atiende al λόγος y es sordo. Su intemperancia lo lleva a dar rienda suelta a sus deseos y no escucha al que es y debe ser su guía, por lo que éste no tiene más remedio que utilizar la violencia, que parece el único recurso para domar al caballo negro, que se subordina de mala gana y con dificultad a la violencia que sobre él ejerce el auriga.

Esbozada esta pequeña caracterización de los caballos, la palinodia narra qué acaece cuando el auriga ve (ἰδὼν, 253e5) a la persona que le suscita ἔρως. Cuando el alma siente ἔρως y el deseo aguijonea, el corcel blanco, obediente (εὐπειθὴς, 254a1) al cochero y dominado (βιαζόμενος, 254a2) como siempre por el pudor (αἰδοῖ, 254a2), se contiene a sí mismo (ἑαυτὸν κατέχει, 254a1) para no avalanzarse hacia el amado. El otro, en cambio, no atiende ni al aguijón ni al látigo del auriga y sin gobierno (σκιρτῶν, 254a4) se transporta (φέρεται, 254a4) con violencia (βίᾳ, 254a4) hacia el amado. Las diferentes partes del alma reaccionan de forma diversa, poniéndose en riesgo su unidad; dentro de ella se produce un desgarro, una tensión entre las diferentes fuerzas de las que se compone. Y no obstante, por fuerte que sea la fractura, la unidad anímica no puede quebrarse y lo que acaba sucediendo es que una de las partes acaba tomando el mando, mitigando, al menos momentáneamente, el desgarro. Así, en un primer momento, tal es la violencia y el ímpetu del caballo negro, que toma la iniciativa; poniendo a su pareja de tiro y al auriga en dificultades los fuerza a ir (ἀναγκάζει ἰέναι, 254a5-6) junto al muchacho y a hacerle un recordatorio (μνείαν, 254a6) del deleite del placer sexual (τῆς τῶν ἀφροδισίων χάριτος, 254a6-7). En un principio los otros dos (τώ, 254a7) sintiéndose fuertemente vejados (ἀγανακτοῦντε, 254a7) oponen resistencia (ἀντιτείνετον, 254b1), como si estuviesen forzados (ἀναγκαζομένω, 254b1) a hacer cosas terribles e irreverentes (δεινὰ καὶ παράνομα, 254b1). Finalmente, cuando el mal ya no tiene límite (πέρας, 254b2), se ponen en marcha dejándose guiar (πορεύεσθον ἀγομένω, 254b2), cediendo y acordando (ὁμολογήσαντε, 254b3) hacer aquello que se les ordena (τὸ κελευόμενον, 254b3). En este pasaje vemos que cuando el alma amenaza a desgarrarse una de las partes acostumbra a imponerse a las restantes. En este caso es el caballo negro quien se encarga de hacer aquello que le es propio al auriga, a saber, guiar (ἄγειν, *cf*. 254b2). El alma, cuya esencia tiene que ver con el auto-movimiento, se conduce en todo momento, pero no siempre hacia donde debe, ni guiada por la parte que debe, ni movida por sí misma.

En este momento de debilidad del auriga y bajo la dirección del caballo negro, el conjunto llega junto al joven y ve (εἶδον, 254b4) su aspecto radiante. Aquí, en este punto en el que se emplea un verbo de visión, la situación da un vuelco total: gracias a la visión del reflejo de la belleza se enciende el recuerdo que hace que el cochero reconsidere el estatuto de aquello que tiene en frente y su comportamiento hacia él. El muchacho deja de ser considerado como un objeto más, pues en él resplandece el brillo

de una de las Ideas. Así, el joven y su belleza son elevados de grado ontológico, y pasan a provocar veneración y respeto. Al verlo (ἰδόντος, 254b5), el recuerdo (μνήμη, 254b5) del cochero se transporta (ἠνέχθη, 254b6) hacia la naturaleza de la belleza (πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν, 254b5-6) y la ve (εἶδεν, 254b6) de nuevo junto a la σωφροσύνη situada sobre un pedestal sagrado. No hay duda, pues, de que el cochero ve la auténtica belleza a través de su imagen terrena y esto hace que le rinda el culto debido a la imagen. No ya para quedarse cegada por su brillo, pues de ese modo ni tan sólo se hubiese producido el recuerdo necesario para venerar todo lo que es bello, sino como un medio a través del cual orientar la mirada hacia la auténtica realidad y perfeccionar su condición presente. Así, al ver (ἰδοῦσα, 254b7) la imagen de la belleza el cochero se atemoriza y la venera (ἔδεισέ [...] καὶ σεφθεῖσα[612], 254b7-8). Entonces, imponiendo de nuevo su mando, se ve forzado (ἠναγκάσθη, 254b8) a tirar tan vehementemente hacia atrás de sus riendas que hace que los dos corceles se sienten sobre sus grupas: uno voluntariamente (ἑκόντα, 254c2), para no oponer resistencia (ἀντιτείνειν, 254c3); el intemperante (ὑβριστὴν, 254c3), en cambio, muy a su pesar (μάλ' ἄκοντα, 254c3). Así, la palinodia narra la inversión que se produce en el dominio y estructura del conjunto anímico. El auriga toma la posición que le es propia y obliga a los dos caballos a que se sometan a su voluntad, de manera que el conjunto tome distancia respecto al joven.

De todas formas, la lucha interior del alma no queda zanjada tan fácilmente. Del pasaje de la procesión divina y del conjunto de la palinodia se debe extraer la siguiente lección: el caballo negro puede y debe domarse, pero siempre permanece como parte necesaria del conjunto y pone en peligro el buen orden del alma. El humano no puede dedicar su vida a la contemplación de lo supraceleste sin mirarse también a sí mismo. Debe conocer la totalidad orgánica que forma e imponer la hegemonía adecuada de manera constante. Un auriga que sólo se preocupase de sí mismo y de las Ideas sin tener en cuenta a sus corceles estaría condenado a tropezar y extraviar el rumbo de su mirada. Por eso, la palinodia insiste en las tensiones y desgarros anímicos. En este punto en el que el auriga ha conseguido imponerse, todavía resta mucho trabajo por hacer. El caballo blanco, a causa de su vergüenza (ὑπ' αἰσχύνης, 254c4) y su perplejidad empapa con sudor todo el alma; el otro, dejando atrás el dolor del freno y de la caída, apenas recobra el aliento cuando reprochándoles con ira, les echa muchas cosas en cara al auriga y a su compañero de yunta, como si hubiesen dejado por pusilanimidad y cobardía (δειλίᾳ [...] καὶ ἀνανδρίᾳ, 254c8) su ordenamiento (τάξιν, 254d1) y su acuerdo (ὁμολογίαν, 254d1). El caballo negro se niega a renunciar a los deleites del sexo y su condición hegemónica, y no duda en recordar a las otras partes del alma que por un momento acordaron seguirle (*cf.* el ὁμολογήσαντε de 254b3). En este punto en el que el auriga toma el control y saca a relucir su valor (ἀνδρεία), el

[612] Como selaña de Vries (1969), entre 254a6 y 254b8 el tono mistérico vuelve a hacerse presente: "ἐν ἁγνῷ βάθρῳ βεβῶσαν, like ἔδεισε and σεφθεῖσα [...], evokes once more the ambience of mysteries".

caballo negro le echa en cara su cobardía (ἀνανδρία), es decir, sugiere que el auriga fue máximamente valeroso cuando perdió el dominio de la nave y dejó que aquél tomase el mando. El caballo negro, sordo, no atiende al λόγος de los demás, clausurado en sus propias razones, por lo que únicamente la violencia y el vigor del auriga pueden domeñarlo. No obstante, su sordera no impide que además de la violencia también emplee el λόγος para imponerse; de la misma manera que el no-enamorado lisiaco hacía gala de una racionalidad instrumental ladina, el caballo negro trata de (con)vencer mediante la palabra[613] y de llegar a acuerdos.

De este modo, las tensiones del alma se prolongan y la palinodia nos muestra otro de los momentos de esa lucha interna que se produce ante la visión del amado. Aunque el auriga y el caballo blanco no quieren acercarse, el tercero en discordia los fuerza (ἀναγκάζων, 254d1) nuevamente y a duras penas consiguen aquéllos dejar para otra ocasión el compromiso. Pero al transcurrir el tiempo fijado (συντεθέντος, 254d3), al fingir ambos no acordarse (ἀμνημονεῖν, 254d3), el caballo negro se lo recuerda (ἀναμιμνῄσκων, 254d4), y ejerciendo la violencia (βιαζόμενος, 254d4), relinchando y arrastrándolos (ἕλκων, 254d4), los fuerza (ἠνάγκασεν, 254d5) nuevamente a acercarse hasta el amado y decirle las mismas palabras (αὐτοὺς λόγους, 254d5-6)[614]. El caballo negro muestra en este punto que su sordera no es grande cuando le interesa y que tiene la capacidad de recordar, si es que resulta conveniente para sus propósitos. Además, no duda en emplear hasta donde puede la violencia: al acercarse, se inclina hacia delante, estira la cola, muerde el freno y los arrastra con desvergüenza (ἀναιδείας, 254d7). Entonces, el buen auriga experimenta (παθών, 254e1) con mucha mayor intensidad el mismo sentimiento (πάθος, 254e1) de veneración religiosa, cae hacia atrás y tira con mayor violencia (βίᾳ, 254e3) del freno sujetado entre los dientes del caballo intemperante (τοῦ ὑβριστοῦ ἵππου, 254e2) y llena de sangre su malhablada lengua (τήν τε κακηγόρον γλῶτταν, 254e3-4) y sus mandíbulas, fija sus patas y sus grupas en el suelo, y las "entrega a los dolores"[615]: el caballo negro debe ser domesticado para que el carruaje mantenga el buen orden que le corresponde. Así, a tenor de que no atiende a sus palabras, el auriga debe subordinarlo haciendo uso reiterado y firme de la violencia. Es decir, el alma debe iniciar una lucha interna mediante la que la parte racional debe someter a su mandato a la parte concupiscible.

---

[613] El símil del carro es complejo, pues la parte irascible del alma también es capaz de elaborar un discurso que da señales de racionalidad instrumental. En el fondo, interesa mostrar que ciertas personas que dejan la conducción del conjunto en manos de su corcel negro también defienden su *modus vivendi* mediante el razonamiento. Empero, no todos los razonamientos son iguales, como tampoco todas las formas de vida son equivalentes.

[614] El caballo negro pretende hablarle de los deleites del sexo al muchacho, como en 254a6-7. *Cf.* de Vries (1969: p. 170). Por tanto, la capacidad del caballo negro para encontrar razones mediante las que persuadir al muchacho queda patente. El no-enamorado lisiaco sabe encontrar el razonamiento para persuadir a su pretendiente; análogamente, el corcel blanco también es capaz de encontrar un λόγος para tratar de persuadir a su objeto de deseo. Fedro, por su parte, se sitúa durante el diálogo frente a una pluralidad de discursos, todos ellos razonados. Así, debe escoger por sí mismo uno o elaborar el suyo propio. La cuestión del criterio permanece siempre de fondo.

[615] Se reproduce aquí una fórmula homérica. Véanse *Ilíada* II, 361; III, 65.

No se trata de suprimirla o negarla, sino de integrarla en la medida y manera conveniente; por eso, la lucha iniciada nunca puede concluir: en tanto que el humano sea humano, debe mantener un cuidado de sí constante. Se trata de un cuidado ligado al vigor y al coraje que debe mostrar la parte racional. La palinodia no deja lugar a dudas sobre la fortaleza y el rigor que debe emplear el auriga para ello, sobre todo, en lo que concierne a la constricción o domesticación de la parte concupiscible: cuando el caballo maligno ha experimentado (πάσχω, 254e6) lo mismo muchas veces (πολλάκις, 254e6), cesa en su intemperancia (ὕβρεως, 254e6). Entonces, humillado (ταπεινωθεὶς, 254e7), sigue (ἕπεται, 254e7) los designios (προνοίᾳ, 254e7) del cochero. El caballo, que como señala el texto tiene una gran capacidad para recordar aquello que le interesa, cuando ve (ἴδῃ, 254e8) al joven apuesto, siente miedo (φόβῳ, 254e8), al recordar los castigos al que le ha sometido el auriga. Sólo entonces podemos decir que el caballo negro comienza a estar domesticado; él mismo sabe refrenarse, pues es consciente de que de lo contrario, el auriga, aquel que ahora tiene el mando del conjunto, le aplicará un severo castigo. Solamente el vigor y el convencimiento del cochero pueden someter al caballo negro y reducirlo al lugar que le es propio y le corresponde. Ahora bien, la batalla no ha finalizado y, de hecho, nunca debe hacerlo; el auriga jamás debe bajar la guardia y conviene mostrar periodicamente al corcel negro quién lleva las riendas, ya que no sigue al cochero voluntariamente. La intemperancia está arraigada en la propia naturaleza de la parte irascible, que como un estómago, siempre tiene deseo de hartazgo.

Domesticado el caballo negro, el conjunto del alma, con una dirección clara y con un solo guía, supera la στάσις y alcanza cierta paz o armonía. Así, el enamorado que sabe alcanzar esta resolución al conflicto sigue (ἕπεσθαι, 255a1) el alma del amado con pudor y temor (αἰδουμένην τε καὶ δεδιυῖαν, 254e9). Como se indicó, en este punto el enamorado no tiene como fin último de deseo al muchacho, pues no se lanza hacia él para saciar su apetito. La veneración y el temor mostrado evidencian que el alma, reconciliada consigo misma, ha adoptado una nueva manera de conducirse. Al menos, presiente que en el brillo de la belleza terrena se refleja algo cuya perfección ontológica está muy por encima del resto de objetos y por tanto, trata a quien la posee con el máximo respeto.

Según lo visto, la batalla entablada entre las diferentes partes del alma tiene un peso capital en el diálogo y en la palinodia. En el horizonte humano la guerra es un concepto central, que nunca se puede dejar de lado. Los humanos siempre deben tener presente la posibilidad de ésta, pues el mantenimiento del orden siempre depende de la resolución de las tensiones externas e internas. Respecto a las últimas, igual que una ciudad no puede vivir constantemente en una sucesión de guerras intestinas, el alma tampoco puede vivir en un desgarro permanente. La ciudad no puede soportar una batalla constante entre sus facciones, como el alma humana no puede soportar que sus distintas partes desgarren su unidad profunda. El alma debe fundar un orden y en función de cómo lo haga su rumbo vital será uno u otro. El carro que tenga a bordo un

auriga pusilánime e incapaz de ver más allá del brillo de los objetos bellos sobre la tierra, muy a menudo acabará gobernada por su parte concupiscible, siguiendo la dirección que ésta marque. Así, semejante persona se convierte en el tipo de gente que está a merced de sus apetitos más inmediatos. El primer discurso de Sócrates nos ofrece en 238b-c un catálogo de hombres regidos de este modo, en el que todos tienen la intemperancia como elemento común: el glotón, el borracho, y el enamorado, entendiendo por éste último solamente al que hemos denominado *mal enamorado*. También estos humanos viven en paz consigo mismos, pues es una parte la que se impone y somete a las restantes. No obstante, el orden del carruaje no es el apropiado y la naturaleza del humano se rebaja, al vivir alejado de la actividad que le es más propia: su potencia se echa a perder.

En cambio, el alma del filósofo concuerda con la del enamorado que establece el gobierno más ordenado, a saber, el que acaba de describirse: el auriga del filósofo se impone a los caballos y toma la responsabilidad plena sobre su tarea propia, tratando de dirigir el impulso erótico de la belleza terrena hacia la belleza de las Formas. Evidentemente, el mundo humano no se divide simplemente entre los filósofos y los intemperantes, pero a Sócrates le interesa ofrecer la demarcación propia del filósofo. De todos modos, el Ἐρωτικός de Lisias, el primer discurso de Sócrates y la actitud del propio Fedro nos muestran en la práctica diferentes maneras de articular el deseo. El narrador ficticio de Lisias no se avalanza sobre su pretendido directamente, sino que elabora un discurso frío, haciendo muestra de que sabe refrenar su ἔρως. El no enamorado ficticio parecía mostrar un respeto y veneración grande por el bello mancebo, si bien en último término su discurso era una máscara mediante el que intercambiar la educación por la fruición de los placeres de la carne. En ese sentido, no parece que ninguno de ellos se corresponda con el tipo de alma gobernada de forma exclusiva por el corcel negro y, de hecho, si Sócrates no nos hubiese dado el aviso de que el no enamorado ficticio está fingiendo, podríamos pensar que su discurso denota el tipo de carácter propio de un alma gobernada por el caballo blanco. No obstante, ninguno de los dos refleja un tipo de alma que apunte hacia un horizonte trascendente. El de Lisias parece un texto hecho a la medida de un mercader que no ve en este mundo sino objetos para el consumo y el intercambio, haciendo gala de bastante temperancia. El narrador ficticio del primer discurso socrático fija la educación anímica del alma como lo más elevado, pero, según vimos, ésta solamente enseña a gozar de una manera ordenada y sana de cuanto hay en el mundo del devenir. Por tanto, al carecer ambas posturas de una vía trascendente, podríamos decir que su cochero deja de lado la actividad que le es más propia y que su potencia no se desarrolla. Encerrado en la perspectiva propia de los caballos, es incapaz de dejar atrás el mundo de la δόξα no examinada y en ningún caso apunta hacia la ἐπιστήμη. Por otra parte, Fedro, que es un glotón discursivo, se preocupa por una actividad eminentemente intelectual, a saber, la del λόγος, lo cual podría suscitar cierto equívoco, si suscitase el pensamiento de que su actividad es análoga a la del filósofo. No obstante, poco a poco la figura de

Fedro va desenmascarándose y despojado de su velo, la carne muestra sus miserias, como se señala en lo sucesivo.

La explicación sobre el comportamiento del buen enamorado en relación al amado concluye en el punto en el que el alma consigue superar sus desgarros y establece una concordia en la que el gobierno queda en manos del cochero. A continuación, se habla de lo que experimenta en dicho proceso al amado.

**II. 7. 7. 5. Palinodia: elogio de la locura; el amado (255a1-255e4)**

El punto arranca indicando que las últimas palabras han mostrado que el enamorado recibe todos los cuidados (θεραπείαν [...] θεραπευόμενος[616], 255a1) como si fuera un dios (ἰσόθεος, 255a1) de parte de un enamorado que no es fingido (οὐχ [...] σχηματιζομένου, 255a2), sino que padece (πεπονθότος, 255a3) el amor verdareramente (255a2). Señalar el carácter no fingido de este enamorado parece un claro guiño a los dos discursos anteriores, en los que el enamorado camuflaba sus pulsiones. Recuérdese que el propio Sócrates desveló su rostro antes de empezar la palinodia, en lo que supuso otra alusión a la impostura de los discursos previos.

En un inicio y pese a que por naturaleza (φύσει, 255a3) es amigo (φίλος, 255a3) de quien le presta estos cuidados, el joven rechaza la compañía del enamorado por decirle algunos que constituye una vergüenza (αἰσχρὸν, 255a5) acercarse (προϊόντος, 255a6) al enamorado. No obstante, con el paso del tiempo deja a un lado el discurso de los terceros y toma su propia senda. Por su edad, pero también porque es lo que le conviene (τὸ χρεὼν[617], 255a7), acepta conducirse (ἤγαγεν, 255a7) hasta la compañía (ὁμιλίαν, 255a7) del enamorado. Se trata éste de un paso decisivo para que la relación erótica pueda prosperar y el amado beneficiarse máximamente de las bendiciones del amor. Nos parece que merece la pena subrayar que para ello el enamorado debe alcanzar a ver por sí mismo qué es lo que le conviene o requiere, independientemente de lo que le dicen (λεγόντων, 255a5) sus compañeros o conciudadanos. Esto es, el

[616] Conviene tener presente que durante el diálogo se hacen varias alusiones a médicos y a la medicina. Como dice Vegetti (1995: p. 102). “il riavvicinamento di Platone alla medicina [...] è diechiarato per molti segni fin dall’inizio del dialogo”. La cuestión es relevante, pues en el punto en el que se definen la retórica y la dialéctica, la medicina hipocrática constituye un elemento que se tiene en cuenta explícitamente.

[617] Muchos intérpretes han visto en el τὸ χρεὼν una clara alusión a la necesidad. Las palabras de Yunis (2011: p. 163) ayudan a entender bastante bien lo que podía llevar en aquel tiempo a un joven a sentir el imperativo de aceptar los reclamos de un pretendiente de su mismo sexo y de edad muy superior: “the beloved’s “need” is exactly for the friendship and education which the lover can offer him”. En cualquier caso, el texto no ofrece muchas pistas para interpretar si en este caso concreto el joven se mueve por “necesidad” o “conveniencia”. Creemos que el εἵμαρται de 255b1 no ofrece evidencias en favor de la primera solución, pues no parece que haya elementos necesarios para unir ambas expresiones. En cualquier caso, el problema es más de traducción que real. En el fondo el joven que se ve forzado a aceptar una relación tal, lo hace por su propia voluntad de procurarse para sí el futuro más conveniente. De esto sí que tenemos evidencias en el texto, a tenor de que el enamorado debe rechazar la palabra de sus compañeros y conciudadanos. Sobre si el amado intuye el beneficio real que le procurará el enamorado o si en un inicio se mueve constreñido por el miedo de no adquirir una posición eminente no puede ofrecerse un veredicto firme, si bien el ἐκπλήττει de 255b4, tal vez, sugiera que ocurre lo segundo, al quedar asombrado el muchacho por su benevolencia.

amado debe tomar las propias riendas de su vida y conducirse por sí mismo. Como ha señalado de Vries respecto al ὡς αἰσχρὸν ἐρῶντι πλησιάζειν (255a5-6), "this was implied in what "Lysias" said (232c) as well as in what Socrates said in his first speech (241c)"[618]. El joven pretendido está siempre en una situación en la que se enfrenta a una pluralidad discursiva, en la que debe decidir, ya sea persuadido por uno de los discursos o gracias a que con uno o varios de ellos ha conseguido ver por sí mismo qué es lo que realmente le resulta más conveniente[619]. Obviamente, Fedro se encuentra en la misma tesitura, en tanto que debe decidir entre los tres discursos y es animado a escoger la vía de la filosofía[620]. Asimismo, el lector se encuentra en una situación análoga, ante un diálogo con una gran polifonía discursiva.

De esta manera, cuando acepta de buen grado su conversación (λόγον, 255b3) y compañia (ὁμιλίαν, 255b3), la benevolencia (εὔνοια) del enamorado se muestra de cerca y desconcierta (ἐκπλήττει, 255b4) al enamorado, que percibe (διαισθανόμενον, 255b5) que la porción de amistad (μοῖραν φιλίας, 255b6) ofrecida por el conjunto (σύμπαντες, 255b5) del resto de amigos y familiares no es nada en comparación con la de un amigo poseído por el dios (ἔνθεον φίλον, 2556-7).

El trato con el enamorado requiere de la decisión del amado y en lo sucesivo puede apreciarse que en la relación erótica propuesta ninguna de las partes adopta un papel totalmente activo o pasivo, sino que el amado debe ocupar, como el enamorado pero con un rol diferente, una postura que combine la actividad y la pasividad. En estas líneas, de momento, ya vemos que el shock producido en el alma del enamorado ante la visión del amado tiene cierto correlato en el amado, al quedar éste desconcertado por su benevolencia. El enamorado ve al amado participando de algo divino, a saber, la belleza; en 255b6-7, se dice explícitamente que el enamorado está poseído por el dios, por lo que encontramos una especie de paralelismo entre el ἔνθεον φίλον referido al enamorado y el ἰσόθεος (255a1) predicado del amado. Según se vio, la fuerza del ἔρως es capaz de unir en una cadena de anillos lo divino, al enamorado y al amado, como si se tratase de la melodía de un aedo poseído por la *inspiración poética*. Precisamente, en la medida que va adquiriendo consciencia de que el enamorado participa de algo divino, el amado se enamora. Entonces, si bien la edad de cada uno y sus roles no son exactamente los mismos, ambos construyen una relación que no puede ser catalogada según las relaciones de pederastias habituales, en las que el enamorado era plenamente activo, en tanto que educaba al muchacho y ejercía un rol activo en la actívides sexuales, mientras el joven era el que recibía la educación y quien, a cambio, "dejaba hacer" a su maestro. El ἔρως del filósofo, igual que cualquier cuestión que quiera adornarse con el noble apelativo de *filosófico*, exige una clara disposición activa,

[618] De Vries (1969: pp. 172-173).

[619] Podría suceder también que tome una vía impelido por la necesidad, pero que, una vez en ella, descubra de manera autónoma que seguirla no sólo responde a una necesidad, sino que constituye la elección más conveniente y apropiada.

[620] *Cf.* 257b. En cualquier caso, creemos que Fedro ni tan sólo llega a comprender que Sócrates está tratando de dirigirlo hacia la filosofía, falto de la suficente autonomía y actividad para tomar este camino.

es decir, crítica. Así, el modelo erótico y de παιδεραστία que propone Platón es radicalmente original. Veamos cómo se desarrolla esto, empezando por la recepción que el amado hace del trato con el enamorado.

Cuando han pasado un tiempo prolongado juntos y adquirido intimidad con la actividad de los gimnasios y otras reuniones, la fuente del flujo que Zeus denominó "flujo de deseo" (ἵμερον, 255c1) al estar enamorado de Ganimedes[621] se vierte (φερομένη, 255c2) abundante sobre el enamorado, la cual en parte se queda en éste, en parte procede fuera (ἔξω ἀπορρεῖ, 255c3-4) de él por sobreabundancia (ἀπομεστουμένου, 255c4). De este modo, el flujo de la belleza que desborda al enamorado llega (ἰόν, 255c7) nuevamente hasta el joven muchacho a través de los ojos (διὰ τῶν ὀμμάτων[622], 255c6), mediante los que llega (ἰέναι, 255c7) hasta la ψυχή. Entonces, gracias a semejante proceso el propio amado se convierte en un enamorado e, igual que se describió con el enamorado, al llenarse su alma de ἔρως el flujo del deseo hace que empiecen a brotar en él las alas.

Puesto que el amado se convierte también en un enamorado, la dicotomía pasivo/activo estalla en la relación, en un proceso mediante el que el amado experimenta algunas sensaciones que también experimentó el enamorado. Para describir la causa de esto, se vuelve a emplear una imagen que recuerda a la descripción que encontramos en el *Ion* de la cadena de anillos que engarza a musas, aedo/rapsoda y auditorio, y que suele designarse con la expresión "*inspiración poética*". No obstante, en el pasaje que estamos siguiendo falta el elemento divino, pues se dice que el flujo es causado por el amado y que sobre él vuelve tras desbordar al enamorado. En el fondo, podemos leer entre líneas que el ἔρως bueno no es un don que los dioses envíen al enamorado, sino lo que experimenta el alma que recuerda lo divino (en este caso la Belleza) a través de su reflejo en el joven. Revestir este proceso con el nombre de μανία y ligarlo a la locura poética sólo es un envoltorio que Fedro y el lector deben saber retirar, y que viene justificado por la aparente pretensión de Sócrates de contraponer a los dos primeros discursos otro con la tesis opuesta. La palinodia ofrece una explicación razonada de qué es el ἔρως y gracias a ella ya no puede entenderse como μανία: su naturaleza deja de ser incognoscible.

Sin embargo, aquello que el lector del diálogo debe empezar a comprender, el joven amado todavía no lo ha descubierto. Al ser una sensación nueva y

[621] Suele señalarse que el mito del rapto de Ganimedes recuerda al de Oritiya. Por citar un ejemplo, reproduzco las palabras de Rowe (1988²: p. 188): "Ganymede, a male equivalent of Oreithuia (229b5), was carried off because of his beauty to be Zeus' wine-pourer; his father Tros was recompensed by the gift of marvellous horses (*Iliad* XX. 232-235, X. 265-267)". También ha solido comentarse el significado de su nombre, que, como el de Fedro y Dión, significa radiante o luminoso. A este respecto, resulta relevante la aparición del verbo γάνυσθαι en 234d3. Los tres personajes, por tanto, son los amados de un filósofo. Fedro es el amado ficticio de todos los discursos del diálogo y el supuesto amado del binomio Sócrates/Lisias; Dión de Siracusa fue el amado de Platón; Ganimedes es el amado de Zeus, que en la palinodia queda retratado como el dios por antonomasia de los filósofos. Ahora bien, más allá de esta apariencia, en seguida comprobaremos que Fedro en ningun caso puede ser el amado *real* de Sócrates.

[622] En este punto, una vez más, la custión de la visión resulta central.

desconcertante para él, se enamora, pero desconoce de qué (ὅτου δὲ ἀπορεῖ, 255d3). No sabe qué es lo que le sucede ni puede explicarlo (οὐθ' ὅτι πέπονθεν οἶδεν οὐδ' ἔχει φράσαι, 255d3-4). La palinodia advierte que, igual que la ignorancia de la gente sobre la verdadera naturaleza del ἔρως ha hecho que tradicionalmente haya sido catalogado como una μανία o una νόσος, el joven recien enamorado tampoco comprende lo que experimenta en su interior. No tiene una causa (πρόφασιν, 255d5) con la que explicarlo (εἰπεῖν, 255d5). Así, como acostumbra a suceder siempre con lo desconocido, los humanos le asignan una causa mediante la que superar su perplejidad y ἀπορία; de lo contrario no pueden permanecer tranquilos. En la palinodia, en tanto que el amor tradicionalmente acostumbraba a verse como algo enviado por la divinidad, ya fuese en forma de μανία o de νόσος, y que el primer discurso del diálogo la describió como una νόσος, se emplea una analogía con cierta enfermedad para explicar la perplejidad del muchacho: la oftalmia. Según recoge Yunis, "ophthalmia was known in the ancient world for being extremely contagious (Plut. *Mor*. 68Id), so one could easily catch it without knowing how, which is the point of comparison with falling in love. Further this ailment travels from eye to eye, as does the reflected vision of the young man's beauty. [...] The irony in ἀπολελαυκὼς –"having the enjoyment of ophthalmia"— expresses the young man's bewilderment at finding himself in distress suddenly and for no apparent reason"[623]. La palinodia ofrece una explicación racional del ἔρως, en contraposición al relato que encuentra su justificación en un prodigio (no necesariamente positivo) venido de los dioses olímpicos.

Lo que al joven le pasa desapercibido es que se está mirando a sí mismo (ἑαυτὸν ὁρῶν, 255d6) en el enamorado como en un espejo (κατόπτρῳ, 255d6). Esto es, el enamorado está viendo la belleza de la que él mismo participa gracias a la sobreabundancia que se produce en el enamorado. Así, en la medida que en este punto ambos experimentan ἔρως y el ἵμερος se ha introducido en ambos, la reciprocidod se hace cada vez más patente. Como le sucede al enamorado, el amado ve calmados sus dolores cuando aquél está presente y al ausentarse, en cambio, lo echa de menos como aquél lo hace con éste, pues tiene como imagen del amor un "contra-amor" (εἴδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων, 255d7-e1). No obstante, igual que no sabe cuál es la causa de sus males, tampoco considera bien su situación: no cree (οἴεται, 255e1) que sea amor (ἔρωτα, 255e1) lo que siente, sino amistad (φιλίαν, 255e2), y así lo llama (καλεῖ, 255e1)[624]. Gracias a los cuidados del enamorado el amado pasa a estar también enamorado y participa de la pasión erótica, si bien en un primer momento no comprende lo que le sucede ni la causa. Aunque no tan enérgicamente (ἀσθενεστέρως, 255e3), desea (ἐπιθυμεῖ, 255e2) como aquél (παραπλησίως, 255e2) ver (ὁρᾶν, 255e3), tocar (ἅπτεσθαι, 255e3), besar (φιλεῖν, 255e3) y acostarse (συγκατακεῖσθαι, 255e3).

---

623 Yunis (2011: pp. 164-165).

624 Este pasaje evidencia que el nombre que le damos a las cosas y la explicación que articulamos de ellas no siempre corresponden con su verdadera naturaleza. Esto mismo debe tenerse en cuenta en relación a los tres discursos del diálogo: ninguno de ellos es lo que parece o dice ser.

La situación inical en la que había un polo agente y otro paciente queda atrás y la relación avanza hacia la reciprocidad. El amado deja su condición pasiva y se convierte también en amante; los dos polos son ahora agentes y la relación es radicalmente otra. Precisamente, el siguiente paso será tratar de alcanzar un objetivo común para ambos. Esto ya quedó sugerido al señalar que los dos debían imitar al dios al que siguieron en la procesión divina, pero ahora se profundiza en el comportamiento de una relación del tipo descrito, para entrar en detalles y delimitar qué diferencia la relación erótica filosófica respecto a las restantes.

Antes de pasar a analizar esto, conviene destacar el papel mediador del enamorado en esta transformación. Para que la relación avance hacia la reciprocidad se requiere que éste se comporte de tal manera que no ahogue en la pasividad al muchacho. La reiterada alusión al sentimiento de veneración que experimenta el enamorado resulta clave en el proceso. Al ver al amado, mantiene cierto pudor que le impide tratarlo como un objeto; su acción no se encamina al disfrute inmediato del cuerpo del joven, sino que ve en él la potencia de llegar a ser divino y lo trata como tal, tomando la tarea de ofrecer un modelo mediante el que mejorarse a través de la imitación: la imitación divina del enamorado que, a su vez, debe propiciar la imitación divina del joven se fundamenta en esta necesidad. Igual que el primer discurso socrático, el segundo advierte al muchacho de que lo más conveniente para él es desarrollar al máximo sus potencialidades. El enamorado, como escalera, es un medio a través del cual el amado debe elevar su propia condición. Ninguno de los dos debe reducir su meta a un objeto o a un alma de este mundo, sino que deben orientarse hacia el (re)conocimiento de la realidad trascendente, a saber, hacia lo divino. Ahora bien, al reconocer al prójimo como un igual, esto es, como un alma que tiene la misma potencia de ascender hacia lo divino, y al sentir hacia él amor y gratitud por llenar su alma de ἔρως, se procura por todos los medios ayudarlo en el desarrollo de sus potencialidades. Así uno trata al otro con una admiración y un respeto casi sagrado. Ambos son medios a través de los cuales se perfecciona el alma propia y se asciende hacia las Ideas[625], pero, por eso mismo, al mejorar al otro, el uno se mejora a sí mismo y viceversa. Los dos, si es que experimentan un amor verdadero, saben ver en quien tienen en frente un alma que debe orientarse hacia lo divino. Por tanto, la pareja nunca es vista como un medio con el que saciar nuestro deseo. Al contrario, si bien en un sentido la otra persona es un *medio* con el que perfeccionarse, para que esto se dé así, es necesario que se le trate como alguien con una función y un fin propios, esto es, resulta necesario reconocerlo como una persona y un agente, y no como un objeto. Por eso, el enamorado, como mediador, debe ser lo suficientemente hábil para no asfixiar al muchacho.

[625] Según hemos señalado al comentar el pasaje en el que se habla de la ἀνάμνησις, adviértase que ascender hacia las realidades atemporoespaciales no es otra cosa que trata de recordar la huella que aquéllas dejaron en nuestra alma. Así, la vía del ascenso es la vía de la introspección.

Esta cuestión de la reciprocidad tiene uno de sus puntos clave en el concepto de ἀντέρως. Resulta fundamental que el amado se enamore gracias a la belleza que ve reflejada en aquel que se interesa por él. Se trata del primer paso: el enamorado debe servir como un espejo para que el amado experimente lo mismo que él. No obstante, todavía queda otro no menos importante: procurar que el ἔρως del muchacho sepa apuntar más lejos y que el reflejo del espejo sirva para tratar de emular lo divino. Hace falta aprender a ir más allá de la emulación del que vemos como un dios en la tierra, para emular lo realmente divino. Por ello, la relación erótica debe ser de reciprocidad, pero no de simetría, pues por edad y grado de consciencia, el enamorado tiene mayor responsabilidad y sobre él recae el mayor peso de la conducción anímica, i. e. en el proceso educativo.

**II. 7. 7. 6. Palinodia: elogio de la locura; el binomio enamorado-amado y sus diferentes tipos (255e4-256e2)**

Al volverse la relación cada vez más estrecha, el enamorado debe superar entonces otra batalla. El amado, sin saber qué decir (ἔχει μὲν οὐδὲν εἰπεῖν, 256a1), en la indecisión (ἀπορῶν, 256a2), pero rebosante de deseo (σπαργῶν, 256a2), se lanza (περιβάλλει, 256a2) hacia el enamorado y lo besa (φιλεῖ, 256a2), como agradeciendo su benevolencia, y cuando se reclinan juntos no le negaría concederle sus favores (χαρίσασθαι, 256a4), si resultase que éste se lo pidiese. Por su parte, cuando se reclinan juntos, el caballo incontinente (ἀκόλαστος, 255e5), aprovechando la coyuntura, sabe qué decirle (ἔχει ὅτι λέγῃ, 255e5-6) al auriga y afirma que merece disfrutar un poco en contrapartida de tantos sufrimientos. Una vez más el auriga se ve presionado por el caballo negro, que habilidoso en elaborar discursos ladinos y decidido, trata de imponerse aprovechando el καιρός. Recordemos que en la procesión celeste los dioses daban de comer y beber néctar y ambrosía a los corceles después del trayecto. El auriga del alma humana también debe saber recompensar al caballo negro, pero es él mismo quien debe comprender cuál es la recompensa adecuada y no el caballo. Como se ve a continuación, la contrapartida idónea para el caballo negro en ningún caso equivale a darle rienda suelta. Al contrario, en esa situación en la que el amado no se opone a nada y su parte concupiscible tira con fuerza hacia los deleites de la carne, el auriga debe saber imponer su jerarquía con vigor. Se trata de una nueva lucha en la que debe mostrarse intransigente, si realmente quiere orientarse hacia la mejor forma de vida, para lo cual cuenta con la ayuda del caballo blanco. En efecto, para que el conjunto tome la mejor de las vías posibles, el auriga y el caballo blanco deben oponerse a lo que reclama el caballo negro, de acuerdo con el pudor y el razonamiento (μετ' αἰδοῦς καὶ λόγου, 256a6). Cuando esto pasa, se imponen las partes mejores del entendimiento (νικήσῃ τὰ βελτίω[626] τῆς διανοίας, 256a8), conduciendo

[626] La jerarquía apropiada que les corresponde a las almas humanas es descrita en numerosas ocasiones en la palinodia. No en vano, la jerarquía anímica va ligada a la mesura y el orden del alma, lo cual equivale a hablar de la *justicia* del alma. Ésta, obviamente, no consiste en una situación democrática o de igualdad

(ἀγαγόντα, 256a8) el conjunto a una forma de vida ordenada (τεταγμένην [...] δίαιταν, 256a7) y a la filosofía (φιλοσοφίαν, 256a7). De esta forma, los enamorados conducen (διάγουσιν, 256b1) su vida en este mundo de manera feliz y con armonía (μακάριον καὶ ὁμονοητικὸν, 256a8-b1), siendo dueños de sí mismos (ἐγκρατεῖς αὑτῶν, 256b1) y ordenados (κόσμιοι, 256b2), tras haber sometido (δουλωσάμενοι, 256b2) la parte del alma en la que se instaura el vicio (κακία, 256b2) y hacer libre (ἐλευθερώσαντες, 256b3) a aquella otra en la que reside la virtud (ἀρετή, 256b3).

Si reflexionamos sobre lo expuesto desde el comienzo, parece que esta descripción del proceso que debe seguir el buen enamorado se muestra incompatible con la caracterización del ἔρως como una forma de μανία. El alma que quiera conducirse hacia lo mejor no puede ser pasiva, es decir, no puede recibir el don del ἔρως sin preocuparse de su recepción, sino que debe imponerse en una lucha que es realmente olímpica (*cf*. 256b4-5: παλαισμάτων τῶν ὡς ἀληθῶς Ὀλυμπιακῶν ἓν νενικήκασιν, 256b4-5). En su batalla interna, el enamorado debe decidir, debe marcar el rumbo hacia el que dirige el impulso recibido y el λόγος resulta fundamental en el proceso (*cf*. 256a6). Al fin y al cabo, igual que a causa del olvido la intuición prenatal no basta para que el humano conozca la verdad, el filósofo, que es análogo al auténtico enamorado, debe asumir la vía del esfuerzo para tratar de (re)conocer la huella de la intuición: dicha senda no es otra que la del λόγος, el diálogo y la dialéctica.

Paralelamente, el empleo de la noción de ἐγκράτεια parece responder al discurso de Lisias, en el que alcanzar la soberanía de sí mismo resultaba esencial. Sin embargo, según la palinodia, el dominio de sí no puede reducirse a un cálculo frío de los apetitos hacia los bienes mundanos. El problema central se desplaza, pues lo relevante no es ya cómo disfrutar de los bienes, sino qué tipo de bienes escoger y cómo encaminarse hacia ellos. Así, se denuncia que la pretendida ἔγκράτεια del no-enamorado lisiaco es falsa, al no regirse su comportamiento por los designios del cochero, esto es, por la parte racional del alma. Así, si bien la noción general y tradicional del enamorado se asociaba con la incontinencia y la dependencia respecto al amado, Sócrates da la vuelta a la noción tradicional de ἔρως, para advertir que los enamorados filosóficos son más dueños de sí mismos y de su destino que ninguna otra persona sobre la tierra. Obviamente, el dominio de sí mismo, como el recto disfrute de la libertad, no constituye una tarea simple, sino bifaz. Para que alguien llegue a ser señor de sí mismo, es decir, para alcanzar la autónomía y la libertad, debe imponerse una jerarquía anímica bien definida: la otra cara de la libertad es la responsabilidad. El hombre que cree tener derechos pero no obligaciones no es libre, sino libertino. Asimismo, la oposición entre δουλωσάμενοι y ἐλευθερώσαντες en 256b2-3 responde al discurso de Lisias, criticando la falsa libertad de la que hace gala su narrador. El conjunto del alma alcanza el dominio de sí cuando el auriga somete al caballo negro y

dialogal, sino en que la parte mejor, a saber, la racional, que por naturaleza debe encargarse del mando, imponga el orden según sus razones.

se libera de su violencia. Sólo entonces el carruaje está bien gobernado; sólo así el auriga puede dirigir la nave hacia donde está su alimento propio.

Decíamos, pues, que el combate era arduo, pero entablar semejante lucha y mostrar el vigor necesario para imponerse es recompensado de la mejor manera posible. De acuerdo con lo dicho en 249a, los que hayan vivido de esta forma tras haber vencido la primera de las tres batallas olímpicas que deben superar en este mundo, al llegar al término (τελευτήσαντες, 256b3) de sus vidas se transforman en seres alados y ligeros, en lo que constituye un bien (ἀγαθὸν, 256b5) que no tiene otro superior entre los que le puede procurar (δυνατὴ πορίσαι, 256b6-7) al humano ni la σωφροσύνη ἀνθρωπίνη (256b6) ni la θεία μανία (256b6).

Se trata de un punto difícil; prueba de ello es que los intérpretes pasen por él de puntillas: cuando tienen que comentar qué significa este bien que se promete y que no tiene otro superior entre los que pueden ofrecer la templanza humana y la locura divina, se limitan a indicar que se trata de un bien muy superior a los que puede ofrecer una σωφροσύνη como la de Lisias. Así, ligan la interpretación con la tesis inicial del discurso y con el pasaje 256e3-257a2. No obstante, dejan sin comentar la cuestión de la locura divina, por lo que la explicación no sirve demasiado, al ser parcial. Más todavía, cuando estamos viendo que la σωφροσύνη se muestra imprescindible para el enamorado filosófico en momentos capitales de la palinodia, mientras que de manera velada o implícita el ἔρως está siendo desposeído de su condición de μανία.

Creemos que de la correcta interpretación de este pasaje depende la buena interpretación del discurso y del diálogo. Si no andamos errados, el conjunto de la palinodia permite ver que la filosofía y el amor filosófico están íntimamente relacionados con la trascendencia y lo divino. En ese sentido, una templanza humana y mezquina, como la del texto de Lisias, en el que el dominio de sí solamente sirve para poder gozar de la forma más provechosa posible de los bienes mundanos y con la mayor probabilidad de obtener el éxito, es rechazada. En cambio, el ἔρως se cataloga como divino, pues es fruto del impulso que causa aquello que en este mundo participa de la auténtica belleza. El ἔρως es divino porque es causado por el reflejo de una de las realidades con plena perfección ontológica y porque gracias a él puede recordarse. En tanto que todos han seguido la procesión y todos han visto más o menos parcialmente las Ideas, los humanos encarnados son susceptibles de enamorarse al ver objetos bellos. Esto les sucede sin necesidad de que *hagan* nada: el ἔρως se despierta en los humanos como por sorpresa, fruto de la intuición o visión del reflejo de la Belleza. En ese sentido, en tanto que sin buscarlo puede encontrarse, en tanto que el humano puede enamorarse con una disposición eminentemente pasiva, su relación con la θεία μανία resulta sugerente. El ἔρως aborda al humano de imprevisto y sin buscarlo, como una intuición pura o como una gracia venida del cielo. No obstante, la clave para que el ἔρως que se experimenta en un inicio constituya un beneficio o un daño depende de la receptividad, es decir, de cómo actúe el humano respecto al impulso recibido. El alma

humana debe afrontar una batalla interna cuando recibe este impulso, en la que el auriga debe mostrarse firme y en la que el alma debe atravesar muchos dolores y sufrimientos. Precisamente en esas luchas y esfuerzos es donde la σωφροσύνη se revela como una virtud esencial para adoptar la mejor de las vidas posibles. El alma debe imponerse a sí misma un buen orden y para ello la σωφροσύνη es fundamental, ya que sólo gracias a ésta un humano puede conducir la pasión erótica hacia el horizonte trascendente, a través del recuerdo. Solamente así puede ir más allá del mundo del devenir y la facticidad de las cosas[627]. Gracias a la σωφροσύνη el humano es capaz de dirigirse a sí mismo, a su amado y a sus conciudadanos hacia lo divino, adoptando una lógica asintótica[628] en la que la vida se convierte en el constante progreso hacia el perfeccionamiento de sí mismo y de los demás[629]. Lo descrito como θεία μανία sólo en su primer estadio es una donación y en nada se asemeja a los procesos de inspiración en los que el receptor se convierte en una pasividad pura, es decir, en un medio a través del que brota el mensaje divino. Tampoco parece análogo a una iniciación de tipo mistérico en el que el iniciado debe abandonar la conciencia individual para entrar en una feliz comunión con la divinidad. El enamorado filosófico siempre debe mantener la consciencia de quién es y qué le sucede. Por tanto, el amor filosófico no es ni una locura divina, ni una templanza estrictamente humana. Al contrario, se trata de algo intermedio, en el que la pasividad y la actividad deben complementarse, en lo que estamos llamando la *receptividad*. De ésta depende el rumbo de las vidas humanas y que el ἔρως sea un "don divino" o "una enfermedad enviada del cielo".

Por tanto, creemos que esta disyunción, a menudo sin comentar, es una de las pistas más explícitas que ofrece Platón para comprender qué muestra la palinodia en

---

[627] La σωφροσύνη que propone la palinodia no concuerda con la de Lisias, sobre todo, porque ayuda a escoger entre fines. Dice Ferrari (1987: p. 191): "Reason in the philosophic lover is not merely prudential but deliberates between and selects ends". El filósofo es capaz de comprender cómo funciona la totalidad de sus deseos, mientras que el resto no. Werner (2012: p. 253) ofrece en pocas líneas una explicación sucinta de lo que sucede con el concepto de σωφροσύνη: "true σωφροσύνη does not consist in the cool calculation of Lysias' deceptive lover [...], but the state in which reason, based on its knowledge of the Form of Σωφροσύνη (247d6) arrives at an appropriate mastery of spirit and appetite". Werner ve bien que la templanza constituye un elemento esencial para el filósofo; no obstante, en contra de lo que dice, ni siquiera es necesario que para practicarla tengamos que conocerla en tanto que Forma. Basta con persuadirse del trasfondo ideológico de la palinodia, según el cual el alimento natural del alma son las Formas, para decidirse a establecer la jerarquía anímica adecuada.

[628] Decimos "asintótica" pues la esencia de las almas es el movimiento, mientras que las Formas son atemporoespaciales. De éstas no se puede predicar el movimiento ni el cambio. Gracias a su capacidad de movimiento, el humano puede mutar, puede progresar hacia una forma de vida cada vez más perfecta, pero sin alcanzar nunca la perfección absoluta. Por tanto, se trata de una ruta hacia un mundo de realidades bien limitadas, siendo él mismo ilimitado. Obviamente, esto puede extrapolarse a la cuestión de su conocimiento, el cual siempre está ligado a la huella que dejan en una subjetividad unas realidades objetivas, por lo que su conocimiento objetivo y cierto nunca es del todo posible, al menos en condición encarnada.

[629] Rowe (2007: p. 270): "Plato, and his Socrates, believes that the philosophical road, for human beings, is in principle nerver-ending (We know that it has an end; it is just that we shall never get there. Life is too short, human reason too weak, its resources too small)".

medio de tantos velos. La mejor de las vías se alcanza combinando adecuadamente la pasividad y la actividad[630], pero también lo divino y lo humano. Por eso, la recompensa que ofrece es superior a la que pueden ofrecer por sí mismas la templanza humana y la locura divina. Adviértase, además, que el conocimiento no sólo sirve para (re)conocer la verdad, sino para juzgar el valor de las cosas (p. ej., el de los diferentes tipos de vida y de los beneficios que reciben).

Siempre hemos de tener presente que esta vía que estamos definiendo como la mejor es exclusiva de los enamorados filosóficos, pues resulta fundamental para entender cuál es la función de esta aproximación entre el filósofo y el enamorado. No obstante, el impulso erótico, que todos reciben, pero no todos del mismo modo, puede conducir a una forma de vida más vulgar (διαίτῃ φορτικωτέρᾳ, 256b7), es decir[631], sin amor a la sabiduría[632] (ἀφιλοσόφῳ, 256c1), pero con amor de los honores (φιλοτίμῳ[633], 256c1). La descripción de esta forma de vida más vulgar, pero muy superior a otro tipo de relaciones eróticas, es significativa. Lo que se subraya como elemento que determina la inferioridad de ésta respecto a la filosófica, además del propio objetivo al que apuntan una y otra (una a la sabiduría, otra a los honores), es el diferente grado de σωφροσύνη, es decir, la virtud mediante la que las almas pueden alcanzar el dominio de sí mismas. Por eso, porque su σωφροσύνη es menor, esto es, porque el vigor con el que el auriga constriñe al caballo negro es inferior[634], este tipo de enamorados en algunas ocasiones se dirigen juntos (συναγαγόντε, 256c3) a los placeres del sexo, eligiendo (αἵρεσιν, 264c4) lo que para la mayoría es la elección más feliz y consumándola. Esto les suele suceder por primera vez durante alguna borrachera o en alguna otra situación de descuido (ἀμελείᾳ, 256c2), en la que los dos caballos

---

[630] Adviértase que en los enamorados filosóficos la tradicional oposición entre pasivo/activo estalla. Sin duda, es significativo.

[631] De Vries (1969: p. 177): "φορτικωτέρᾳ τε καὶ ἀφιλοσόφῳ, cp. a 7. τε καὶ is explanatory ".

[632] Pensamos que ἀφιλοσόφῳ debe ser entendida como "no preocupada por la σοφία", esto es, indiferente respecto a la ἐπιστήμη o preocupada sólo por la δόξα no examinada. En ese sentido, nos parece que la traducción de Gil (2009) es óptima: "sin amor de la filosofía".

[633] Como la mayoría de autores ha señalado, con este término se tiene en mente el hombre de tipo timocrático de la *República* (p. ej. de Vries 1969: p. 177; Rowe 1988²: p. 189). Sin necesidad de recurrir a otros diálogos, puede decirse que se trata del tipo de hombre cuya alma está principalmente gobernada por su caballo blanco. La nota de Yunis (2011: p. 166-167) resulta especialmente esclarecedora, ya que apunta hacia el estrato social que Platón tenía en mente al escribir estas líneas: "love of honor (characteristic of the good horse, 253d6) raises a person above the materialism and hedonism of the masses, through it remains well below the philosopher's pursuit of knowledge and the welfare of his soul [...]. Plato viewed love of honor as a distinctive mark of the contemporary wealthy class, [...] and this class provided the chief and most visible participants in Athens' pederastic culture [...]. Hence the inferior but still beneficial type of erotic relationship described here (256b7-e2) applies particularly to members of this class, who formed a major part of Plato's contemporary audience".

[634] Si en el tipo de alma timocrática es realmente el caballo blanco quien lleva el peso de la conducción, se está sugeriendo que, por sí mismo, éste se muestra incapaz de someter constantemente a su imperio a su compañero de tiro. Incluso si el caballo blanco se muestra virtuoso y temperado, sólo la acción combinada de un auriga firme y un caballo blanco obediente pueden conducir a una vida en la que el caballo negro nunca tome el mando. Al fin y al cabo, en las guerras intestinas que describe la palinodia en relación al alma, lo cierto es que Sócrates pone el énfasis en el papel del cochero y del caballo negro, quedando el tercer elemento en un segundo plano.

incontinentes de ambos cogen desprevenidos al caballo blanco y al cochero y toman el control del carro. Después de que esto suceda, en lo sucesivo vuelven a repetir este uso, si bien no con frecuencia, al no parecerle (δεδογμένα, 256c6) bien esta práctica a la totalidad del entendimiento (πάσῃ [...] τῇ διανοίᾳ, 256c6).

Este tipo de enamoramiento, como vemos, catalogado como más vulgar que el filosófico, implica una jerarquización menos rígida de la estructura del alma. En las relaciones eróticas de los filósofos es necesario un ordenamiento estricto en el que ningún descuido permita que el caballo negro sea quien guíe el carruaje. El auriga del filósofo sabe que el auténtico ἔρως es el que apunta hacia la Belleza, a saber, hacia la visión de las Formas. Así, si bien su respeto y admiración por su amado es sincero y profundo, sabe que dicha pulsión no puede dirigirse hacia lo terreno y carnal, pues de lo contrario se pierde su potencial divino. Vemos, pues, que el ἔρως filosófico, desvinculado de los placeres del sexo, no va ligado a un placer de tipo orgásmico, sino que se introduce en una lógica asintótica en la que el deseo nunca se satisface plenamente, pero tampoco se ve saciado. El deseo del filósofo, anclado en la transcendencia[635], siempre le obliga a ir un poco más allá, constantemente le obliga a perseverar en su afán por perfeccionarse en una vía que nunca puede agotarse; el filósofo siempre es consciente de que su situación es imperfecta y su conocimiento parcial y limitado, pero nunca se conforma con sus límites *de facto*. Por eso, el objetivo de su deseo siempre se sitúa un paso más allá. A este respecto Ferrari[636] hace un análisis magistral del tipo de placer experimentado en una relación erótica entre filósofos. En ella se encuentra totalmente ausente el momento culminante de las relaciones eróticas convencionales, i. e. el orgasmo. La tensión de la pulsión erótica avanza y se alimenta a sí misma, requiriendo siempre más. En un enamoramiento de tipo filosófico encontramos la misma tensión que continuamente requiere ir más allá, pero no hacia un punto en el que la tensión estalle y el deseo se vea saciado. En tanto que el objetivo último se sitúa en la esfera trascendente, la meta siempre está un paso más lejos y el ἔρως nunca se ve colmado, permitiendo así que el perfeccionamiento de sí y del amado ni se detenga ni aborrezca nunca. Dicho de otra manera, Sócrates, hablando de la conveniencia de un tipo de deseo que nunca se agota, sugiere que el tipo de movimiento del filósofo, en tanto que no se detiene nunca, es el que más se corresponde con su esencia: el auto-movimiento eterno.

Una vez delimitada la inferioridad del ἔρως[637] de los amantes de los honores en relación al de los filósofos, se le reconoce un cierto mérito. En contra de lo que sostuvo

---

635 Expresado diversamente, podríamos decir que el deseo del filósofo siempre apunta hacia un conocimiento objetivo, mientras que la única manera en la que puede tratar de alcanzarlo es mediante el (re)conocimiento que unas realidades objetivas dejaron en su alma subjetiva. En ese sentido, si bien busca la objetividad, nunca puede desligarse plenamente de la subjetividad: la certeza le está vetada.

636 *Cf.* Ferrari (1987: pp. 155-159).

637 Se está hablando del ἔρως, pero como se aprecia en el conjunto de la palinodia, el amor filosófico responde a un modelo de educación anímica y de *modus vivendi*. Según sugiere Yunis (2011: pp. 166-167), la relación erótica timocrática también apunta a otra forma de educación, a saber, el modelo habitual de

Lisias, el amor, cuando es filosófico o timocrático no conduce a la enemistad, sino a una amistad que dura toda la vida. Recordemos que si bien los caballos no pueden alcanzar la ἐπιστήμη, el blanco es amante de la opinión recta. Las relaciones de tipo timocrático no apuntan hacia el (re)conocimiento de la auténtica realidad, por lo que el alma no puede nutrirse con el alimento que le corresponde ni rebrotan las alas. No obstante, la recta opinión a la que se subordina y el pudor del caballo blanco hacen que el navío que él dirige tenga un comportamiento moral que, sin ser el óptimo, resulta muy superior al de la mayoría[638]. Cuando llega a término su vida, este tipo de amantes dejan el cuerpo sin alas (ἄπτεροι, 256d4), pero habiendo anhelado (ὡρμηκότες, 256d4) tenerlas, por lo que tras el juicio post-mortem, estas almas no van a pagar su castigo a algún lugar subterráneo, sino que esperan a la siguiente reencarnación en feliz compañía, hasta que el día que les corresponda vuelvan a tener alas.

A tenor de que se han narrado los beneficios del ἔρως, primero cuando el alma que la recibe es gobernada por el cochero y después cuando es dirigida por el caballo blanco, podríamos esperar una explicación sobre lo que sucede cuando es el caballo negro quien pilota la nave, pero dicha narración está ausente. Obviamente, según lo que la propia palinodia muestra, una relación de tal tipo no resulta beneficiosa, sino todo lo contrario (*cf*. 250e1-251a1). El discurso está sugiriendo que el orden es capital para el buen funcionamiento del organismo; cuando el orden es óptimo, el tipo de vida que se lleva es el mejor. En el tipo de vida timocrático, esto es, en el que el caballo blanco lleva la batuta, si bien el auriga no ocupa su lugar propio, al menos el caballo negro está sometido a la posición que le corresponde durante la mayor parte del tiempo. Un alma en la que el caballo negro domina, en cambio, supone la inversión absoluta del orden, esto es, el caos y la irracionalidad. Así, pese a que la palinodia calle en este punto y no diga nada al respecto, tal tipo de vida, por sí misma, no constituye ningún beneficio. Obviamente, dentro de la ficción dramática en la que sitúa Platón a sus personajes, Sócrates ha asegurado que va a defender que se debe conceder los favores al enamorado y no al no enamorado. Análogamente, dentro de esa ficción el ἔρως se caracteriza explícitamente como una *μανία* divina, para demostrar que sus bienes son superiores a los de la σωφροσύνη. Por tanto, si bien la palinodia deja leer entre líneas que lo anunciado no corresponde plenamente con lo narrado, Sócrates se muestra coherente con su anuncio y no hace ninguna alusión a una relación erótica del tipo que falta, para poder recoger la tesis inicial y señalar que, a tenor de lo dicho, los beneficios del ἔρως son los más excelsos. Si en este punto recogiese lo que sucede con los que no reciben el ἔρως con orden y medida, Sócrates no podría concluir el discurso como quiere, esto es, teniendo en cuenta su estrategia discursiva. Así, es tarea de Fedro

---

pederastia entre la clase aristocrática ateniense. Así, resulta evidente que de fondo hay una polémica eminentemente educativa.

[638] Creemos que el pasaje manifiesta que si bien la *παιδεία* aristocrática era considerada por Platón como notablemente inferior a la filosófica, era mucho más de su agrado que las nuevas formas de educación de la democracia.

y del lector comprender que Sócrates está dibujando el cuadro según las pautas que él mismo se ha fijado. El lector debe preguntarse por lo que se dice, por lo que se hace y por los silencios, pues Sócrates está tratando de aguijonear a Fedro y comprobar su *receptividad*.

**II. 7. 8. Palinodia: recapitulación de la tesis (256e3-257a2)**

Sócrates ha concluído el desarrollo de la tesis hablando de los beneficios que procura la relación erótica para el amado, disponiendo el discurso de tal forma que deja lista la narración para la recapitulación de la tesis expuesta entre 244a3 y 244a8. Así, si bien el desarrollo permite encontrar numerosos elementos que ponen en cuestión la propia tesis, en su parte final el problema queda velado, al recoger y redondear la tesis inicial. Dice la recapitulación: "tantas son y tan divinas, muchacho, las cosas que te vendrán donadas (δωρήσεται, 256e3) de la amistad con el enamorado (ἐραστοῦ φιλία, 256e4). De la familiaridad (οἰκειότης, 256e4) con el no-enamorado, en cambio, mezclada de templanza mortal (σωφροσύνῃ θνητῇ, 256e5), dispensadora (οἰκονομοῦσα, 256e5) de bienes mortales y mezquinos (θνητά [...] καὶ φειδωλὰ), que engendra (ἐντεκοῦσα, 257a1) en el alma amiga una disposición impropia de hombres libres (ἀνελευθερίαν, 256e6), elogiada (ἐπαινουμένην, 256e6) por la mayoría como virtud, le hará girar nueve millares de años al rededor de la tierra y debajo de ésta, sin entendimiento (ἄνουν, 257a2)".

Esta recapitulación critica de manera abierta el discurso de Lisias, pues además de defender la tesis opuesta, habla de bienes mortales y mezquinos en una más que probable alusión a algunas de las promesas del no-enamorado lisiaco[639]. En la misma línea, los términos οἰκειότης y οἰκονομοῦσα denuncian el carácter mercantil de la relación que propone[640], a la que evita designar con e término φιλία[641]. Así, se denuncia lo que se dibujó como virtud y que la mayoría tiene como tal (256e6), aun no siéndolo[642]. La severidad de la crítica se dirige a la σωφροσύνη del texto lisiaco. No resulta evidente, en cambio, que los reproches se extiendan al primer discurso socrático, pero en tanto que su horizonte carecía de la transcendencia de la palinodia, es lícito pensar que, como discurso autónomo, su contenido es insuficiente. Ciertamente, la σωφροσύνη es uno de los conceptos fundamentales de los dos primeros discursos del diálogo, al articularse el desarrollo en el par ὕβρις/σωφροσύνη, y privilegiar el segundo elemento. Con la aparente pretensión de hacerles frente, la

---

639 Dice Yunis (2011: p. 168): "Socrates refers with disdain to the conventional goods which Lysias' non lover claimed to provide (231a4-6, 232b5—ein.) based on his sanity (236a2n., 244a4, 256b6), and to Lysias' conventional, but perverse, view of sexual hedonism as freedom (cf. 256b2-3)".

640 La diferente naturaleza entre la relación con un enamorado y un no-enamorado es subrayada mediante los términos φιλία y οἰκειότης: ἡ παρ' ἐραστοῦ *φιλία*· ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ μὴ ἐρῶντος *οἰκειότης* (256e3-4).

641 *Cf.* 232a-b; 232e-233a; 233b-d; etc. Sócrates critica lo que en el discurso de Lisias se caracteriza como una relación de φιλία. Entre sus numerosos velos, la palinodia desvela algunas de las cuestiones encubiertas del discurso de Lisias.

642 No se olvide que a Fedro el discurso de Lisias le pareció sumamente ingenioso y elocuente.

tesis de la palinodia introduce la noción de μανία y establece un nuevo par σωφροσύνη/μανία, privilegiando esta vez el segundo. Así, la σωφροσύνη queda rebajada frente a la μανία y la tesis de los dos primeros discursos parece quedar invalidada. En esta recapitulación, el empleo del verbo δωρέω y del sustantivo σωφροσύνη permiten seguir pensando en esta dicotomía. No obstante, defendemos que la caracterización del ἔρως como μανία es una estrategia discursiva, que constituye una trampa para Fedro y el lector, y que la propia palinodia ofrece las pistas necesarias para advertirlo. Por su parte, la σωφροσύνη sigue teniendo una función central y positiva en el tercer discurso, por lo que conviene reflexionar sobre qué pasa con ella y por qué se la critica.

Como se señaló en el comentario al final del desarrollo de la palinodia, en su estrategia apenas se ha referido al tipo de ἔρως que experimentan las personas gobernadas por su caballo negro. En 250e1-251a1 se habla de una relación erótica de este tipo, pero de pasada y sin caracterizarla detalladamente. En cambio, la palinodia se esfuerza, sobre todo, en definir el ἔρως del filósofo y, con mucha mayor brevedad, comenta sucintamente el de los hombres amantes del honor. Esto responde a un objetivo claro: el narrador evita hablar del ἔρως malo, es decir, del ἔρως de alguien intemperante, o dicho de otra forma, de alguien cuya alma no está bien gobernada, sino sumida en el desorden[643]. Gracias a esta operación, es posible no referirse explícitamente al ἔρως como un tipo de ὕβρις, si bien el pasaje de 250e1-251a1 y el conjunto de la palinodia muestran que para que el ἔρως sea beneficioso es necesario que el caballo negro, al que se relaciona con la ὕβρις y la ἀκολασία, sea sometido. Cuanto más sujeto esté el caballo negro del alma, tanto mejor es el orden del alma y los beneficios que provoca en ella el ἔρως. Expresado de forma diversa, la aparente dicotomía σωφροσύνη/μανία esconde la tricotomía ὕβρις/σωφροσύνη/μανία.

Si repasamos la alusión a la noción de σωφροσύνη durante la palinodia, vemos una progresión sugerente. En el inicio es donde se introduce con fuerza la dicotomía σωφροσύνη/μανία y donde se subraya la superioridad de la segunda. En la tesis se presenta el par y a continuación, entre 244b y 245d, se profundiza en él, privilegiando siempre el segundo elemento. Si atendemos al contexto, vemos que esta profundización se realiza a través del elogio de las otras tres formas de locura divina, que resulta claramente irónico. La propia palinodia ofrece elementos que permiten pensar que tal encomio es una trampa para Fedro y el lector, que le permite a Sócrates medir la receptividad de su interlocutor y a Platón confeccionar un texto con el que el lector se ve obligado a dialogar. Las siguientes apariciones de este término o sus derivados parecen confirmarlo. En 247d6, 250b2 y 254b7 se menciona la σωφροσύνη

[643] Téngase presente que al comentar el ranking de las reencarnaciones humanas afirmamos que el orden constituía un elemento esencial. En la palinodia vemos que el alma del filófoso, situada en el primer puesto, es la que tiene el tipo de alma máximamente ordenada. En el segundo escalón se situaba el rey que cumple las leyes y ejerce el mando. En el tercero el político, que es el πολίτης que cumple sus funciones de ciudadano. En el extremo opuesto, en el noveno escalón se encuentra el tirano, cuya alma está gobernada por el desorden, esto es, bajo la violencia del caballo negro.

como una de las Ideas vistas en la procesión divina, por tanto, con un sentido plenamente positivo. En 253d6 también se emplea con un sentido positivo, al designar una de las características del caballo blanco: ésta y el pudor hacen del caballo blanco el "caballo bueno", en oposición al "malo", ligado a la ὕβρις y la ἀκολασία. Gracias a las alusiones de 253d6 y 254b7 se aprecia que para que el alma sea virtuosa debe hacer una gran gala de templanza, sometiendo su intemperancia a un férreo yugo. Pese a no explicitarlo, el segundo discurso de Sócrates recoge el par ὕβρις/σωφροσύνη, privilegiando la segunda, lo que supone un claro problema, pues si la palinodia se redujese a reproducir implícitamente la dicotomía de los discursos anteriores sin darle una nueva dimensión, no parece que un tercer discurso tuviese demasiado sentido. Precisamente, las dos últimas apariciones del término nos dan la pista de lo que sucede: en 256b6 y 256e5 se vuelve a criticar la σωφροσύνη, pero esta vez, el término va acompañado de dos adjetivos que introducen un matiz determinante. En 256b6 el adjetivo que le acompaña es ἀνθρωπίνη y en 256e5 θνητή. Si tenemos en cuenta que ἄνθρωπος y θνητός pueden emplearse como sinónimos y que la palinodia contiene un plano trascendente que en los dos primeros está totalmente ausente, podemos concluir que ἀνθρωπίνη y θνητή sirven para denunciar el horizonte mundano de los dos primeros discursos. Anteriormente nos referimos a la dicotomía θνήτος/ἀθάνατος y señalamos que en la palinodia se encuentran cuatro derivados de θνητός: en 246c5, en oposición a los inmortales y puede referirse a cualquier ser vivo, incluido el humano; en 252b8, es un sinónimo de ἄνθρωπος; la alusión de 256e5 es la que acompaña a σωφροσύνη; en 256e5, sirve para caracterizar junto φειδωλή los bienes que puede procurar la σωφροσύνη θνητή. Como se vio, Yunis[644] señala que la crítica apunta al discurso lisiaco y que el término vaya acompañado del adjetivo φειδωλή denota que aquello que se critica es el carácter mezquino de su propuesta. En consecuencia, defendemos que, igual que la palinodia no constituye una defensa absoluta del ἔρως, sino sólo de una de sus formas, a saber, del ἔρως bueno, la crítica a la σωφροσύνη no es total, sino únicamente a una de sus formas. Con ello se señala que para ser filósofo la σωφροσύνη es una condición necesaria, pero no suficiente; más todavía, cierto tipo de templanza responde a temperamentos mezquinos y reprobables. Porque quiere advertir que con la σωφροσύνη no basta, deja la dicotomía central de los discursos anteriores en favor de la tricotomía ὕβρις/σωφροσύνη/μανία. No obstante, para entenderla, se debe profundizar en lo que esconde el término μανία, pues no es evidente. Ni el ἔρως ni la filosofía se describen como una μανία en el sentido tradicional del término, es decir, como un don o castigo que los humanos reciban de forma pasiva e inconsciente; la palinodia no es lo que parece y la descripción explícita del ἔρως como una forma de μανία responde a la voluntad de Sócrates de medir a Fedro y de conducirlo hacia la filosofía. Sin embargo, la propia palinodia ofrece indicios de que mediante el concepto de μανία Sócrates está uniendo el ἔρως con la

[644] *Cf.* Yunis (2011: p. 168).

trascendencia y, así, ofrece una propuesta radicalmente novedosa respecto a las dos anteriores. La μανία[645] es lo que permite introducir el elemento divino en el discurso, que no corresponde tanto a los dioses, como a las Ideas.

Resulta significativo que en la recapitulación en la que se critica la σωφροσύνη y se elogia el ἔρως no se halle ninguna alusión a la locura o a lo divino. Inmediatamente unas líneas antes, nos referimos a un pasaje paradójico en el que se hablaba de unos bienes superiores a los que puede ofrecer la templanza mortal y la divina locura. Interpretamos el texto como una posible pista de que el ἔρως filosófico no era una forma real de locura, sino una disposición anímica que combinaba la σωφροσύνη con una pasión orientada hacia lo divino. Ahora, se vuelve a sugerir que hay algo superior a la σωφροσύνη propia de los humanos, pero no encontramos la alusión a la locura divina. Como sustituto, se introduce el verbo δωρέω, que alude a lo que ofrece como *donación* el amor. Ahora bien, ¿puede sostenerse que los beneficios de la locura constituyan un regalo? Sin duda, las terribles luchas que deben superar el auriga y el caballo blanco no lo permiten. Más todavía, habida cuenta de que el humano encarnado nunca puede bajar la guardia y debe estar continuamente alerta, vigilante de su parte concupiscible, a la que tiene que someter y con la que tiene que lidiar durante toda su vida. Esto es, los beneficios del ἔρως no se obtienen gratuitamente[646]. La relación que tiene el ἔρως con la donación es que el humano se topa con él incluso si no lo busca y su vinculación con lo divino se deriva de ser una pasión que potencialmente impulsa a la reminiscencia de una forma de lo divino, a saber, la Belleza. Los humanos tienen la fortuna de poder tender hacia lo divino gracias al reflejo de la Belleza en este mundo. Gracias al ἔρως los mortales pueden superar su condición presente, tendiendo hacia bienes superiores a los de este mundo. Además, el mero hecho de tender hacia ellos ya constituye el mayor de los bienes, en tanto que equivale al perfeccionamiento y a la superación humana de su condición presente. El ἔρως filosófico está ligado a lo divino/trascendente y por eso Sócrates ha podido criticar la templanza y encomiar la locura. No obstante, el conjunto de la retractación muestra que sólo se critica *una forma de templanza*, mientras que el elogio de la locura es un simple artefacto mediante el que proclamar la existencia de una forma de vida superior a la que se limita al cálculo frío y al disfrute moderado de los bienes terrenos. La crítica de la σωφροσύνη parece absoluta en la tesis, pero durante el discurso se aprecia que solamente es atacada cuando no está ligada a la trascendencia, esto es, cuando es meramente *humana* o *mortal*. En el fondo, que las dos últimas alusiones a la σωφροσύνη estén bien determinadas mediante adjetivos está sugiriendo que la tesis

---

[645] Como señala Werner (2011: p. 48), "what we have going on here [...] is a classic instance of Plato taking a particular concept –in this case μανία, and *revaluing* it to suit his own purposes".

[646] Análogamente, igual que la intuición eidética pura de la procesión celeste le sobreviene como un don a los mortales, en su condición encarnada los humanos no tienen más remedio que tratar de recordar aquella mediante el esfuerzo y una determinación clara. La filosofía, por tanto, como el ἔρως más excelso, poco tiene de místico o de gratuito. Si bien hay una intuición previa de la cual no se es responsable, lo relevante radica en el trabajo que debe desarrollarse en relación a ésta.

fue demasiado simple, igual que lo fue la crítica del ἔρως de los dos discursos anteriores. Sócrates criticó los dos discursos anteriores por ofrecer una imagen parcial del ἔρως y les ofrece una réplica mediante una tesis que en apariencia es parcial y que sólo si leemos entre líneas podemos juzgar como completa. Gracias al desarrollo y los adjetivos ἀνθρωπίνη y θνητή, la tesis inicial y la final de la palinodia no son exactamente equivalentes. La segunda solamente en apariencia recoge la primera y, esto obliga al lector a revisar la relación que guarda el conjunto del discurso con los anteriores, pues habiendo cambiado la tesis, no conviene fiarse de las palabras con las que Sócrates la presentó. Déjase esta tarea para la recapitulación del discurso.

**II. 7. 9. Palinodia: conclusión (257a3-257b6)**

En su parte final la palinodia adopta la apariencia de plegaria y se sustituye al receptor ficticio: en vez del vocativo *ὦ παῖ καλέ* de 243e9, encontramos un ὦ φίλε Ἔρως (257a3). Se retoma la idea de que ἔρως es un dios (*cf.* 242d9; 242e2), lo cual propicia que para el auditor/lector poco atento la palinodia parezca tener plena coherencia interna y se lleve a término el objetivo del discurso, a saber, retractarse de lo dicho anteriormente y hacer un encomio del amor. A diferencia de los dos discursos anteriores, en éste no hay indicios explícitos de que el narrador ficticio esté tratando de persuadir al joven para ganar sus favores, sino que se pretende hacer creer que la urgencia del mismo consiste en la expiación de una falta. Sócrates afirma haber ofrecido la más bella y mejor palinodia que su capacidad (δύναμιν, 257a3) le permite y como recompensa le pide al dios que le otorgue el perdón a sus palabras anteriores y su favor a estas últimas, y que siéndole benevolente y propicio, a causa de la ira ni lo aparte de, ni castre, la técnica erótica (ἐρωτικήν [...] τέχνην, 257a7-8) que le concedió, otorgándole aún más que hasta ese momento ser honrado (τίμιον, 257a9) entre los bellos muchachos.

Decimos que la palinodia *parece* tomar forma de plegaria en su parte final, porque sostenemos que la totalidad del discurso ha tenido un propósito diferente al anunciado explícitamente: medir la *receptividad* de Fedro. Creemos que en esta conclusión se confirma nuestra sospecha, ya que constituye una alusión reiterada y significativa a su figura: en su extensión de trece líneas Stephanus, el nombre "Fedro" se emplea en dos ocasiones. En la primera alusión, maliciosamente irónica, dice que ha estado obligado a pronunciar la palinodia de una forma poética a causa de Fedro, especialmente en cuanto a su léxico (*τά τε ἄλλα* καὶ τοῖς ὀνόμασιν, 257a4-5). Sócrates utiliza literalmente las mismas palabras empleadas por Fedro en 234c7, cuando ofrecía su juicio sobre el discurso de Lisias: ὑπερφυῶς *τά τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν* εἰρῆσθαι. Incluso mantiene el verbo mediante el que se designa el acto de la dicción: εἰρῆσθαι (234c7; 257a6). Afirma Yunis: "here Socrates recalls verbatim Phaedrus' manner of referring to Lysias' style in order to contrast his own functional use of style [...]; that is, Socrates used such language in order to make the speech compelling to Phaedrus (228a5n). Socrates' purpose therein, viz. to convert Phaedrus to philosophy,

is revealed momentarily (257b4-6); and he anticipates his general claim that style in rhetoric is properly determined by what compels the intended auditor, and thus is strictly functional (257b4-6)"[647]. La pretensión que tiene Sócrates de conducir a Fedro a la filosofía se hace explícita a continuación. Sócrates prosigue su plegaria al ἔρως, pidiéndole que si anteriormente Fedro[648] y él dijeron algo fuera de tono en el discurso (λόγῳ, 257b1), haciendo de ello responsable (αἰτιώμενος, 257b2) a Lisias, el padre del discurso (τοῦ λόγου πατέρα, 257b2), aparte a éste de tales discursos (τῶν τοιούτων λόγων), y que lo dirija (τρέψον, 257b4) hacia la filosofía (ἐπὶ φιλοσοφίαν, 257b3), como se ha dirigido su hermano Polemarco[649], para que su enamorado (ἐραστὴς, 257b4) no dude más como ahora entre dos vías (ἐπαμφοτερίζῃ, 257b5), sino que dedique totalmente su vida al ἔρως mediante discursos filosóficos (ἀλλ' ἁπλῶς πρὸς Ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται, 257b5-6). Estas últimas líneas de la plegaria muestran la capacidad conductora o mediadora que tiene el ἔρως, capaz de conducir a una persona a la filosofía. No obstante, creemos que si bien el conjunto del discurso forma parte del objetivo general que se ha marcado Sócrates en el diálogo de convertir a Fedro en un amante de la filosofía, por sí misma no basta y ni siquiera se trata de la función principal del discurso en sí mismo. A diferencia de lo que piensa Yunis, creemos que Sócrates en todo momento ha tenido en cuenta a su auditorio, esto es, a Fedro, pero no para conducirlo directamente a la filosofía mediante la persuasión, sino para medir su *receptividad* y cuál es la resistencia que opone a los discursos. La palinodia ofrece muchas pistas sobre qué tipo de actividad es el desarrollo de la filosofía, pero ser persuadido por ella no sirve para convertir en filósofo a nadie. Además, si bastase con persuadir a Fedro para hacer de él un filósofo, el primer discurso de Sócrates, así como la segunda parte del diálogo, sobrarían.

Otro elemento significativo es la caracterización de Fedro como ἐραστής de Lisias, esto es, como su amante o admirador, cuando hasta ahora Fedro era el polo pasivo de la ficción dramática de los discursos y del propio diálogo, esto es, el ἐρώμενος[650]. Con ello, se apuntan varias cuestiones: por un lado, se desenmascara que Fedro es un apasionado de los discursos y de los que escriben discursos que lo persuaden; por otra, se sugiere que ha llegado la hora de medir si el de Mirrinunte ha alcanzado la mayoría de edad que le permita adquirir un papel activo y erigirse en un amante de la sabiduría. Como si de un rito iniciático se tratase, Fedro debe poner punto final a la vida del niño y empezar una vida nueva, la del adulto; sólo con la muerte de la identidad pasada puede surgir otra nueva. Se trata pues de un proceso en el que se pone en juego la totalidad de la vida y no puede limitarse a la elección entre dos tesis o

---

[647] Yunis (2011: pp. 168-169).

[648] Ésta es la segunda alusión a la figura de Fedro en la plegaria.

[649] Polemarco de Turios, hijo de Céfalo, es el hermano de Lisias y la conversación de la *República* se ambienta en su casa, en el Pireo. Para más información, véase Nails (2002: p. 251).

[650] En 236b5 Sócrates también se refiere a Lisias como el amado (παιδικός) de Fedro, subrayando también que este último no es un receptor pasivo, sino que se enamora de los discursos que le agradan y de sus creadores.

dos discursos. Abrazar la filosofía no equivale a persuadirse simplemente de ningún discurso ni de ninguna tesis en particular, sino a adoptar una nueva manera de asimilar los discursos en general y relacionarse con ellos. Tal vez por eso, entre 257b1 y 257b3 el término λόγος se emplea hasta en tres ocasiones.

Emplear las mismas palabras que usó Fedro al juzgar el discurso de Lisias para hablar del estilo del suyo propio supone lanzar un dardo en dirección a aquél. ¿Advierte Fedro que Sócrates emplea sus mismas palabras? En lo sucesivo, el texto no da ninguna evidencia de ello. Además, en tanto que el ataque apunta directamente a su receptividad, es decir, a su capacidad para juzgar la valía de un discurso, no advertir esta irónica pulla permite al lector participar del examen de Sócrates sobre la receptividad de su interlocutor. El λόγος y el ἔρως, como mediadores, pueden llevar a Fedro hacia la filosofía[651], pero depende de cómo dirija él mismo los estímulos de Sócrates. Pensamos que si simplemente se persuade de las palabras de Sócrates, en absoluto habrá cumplido las expectativas de éste. El amor a la sabiduría no es un don que pueda recibirse de forma gratuita y, por eso, el *arte erótico* de Sócrates no depende exclusivamente de su capacidad para provocar a Fedro; igual que la recepción del ἔρως no implica necesariamente que éste sea dirigido hacia la sabiduría, el trato con Sócrates no puede procurar por sí mismo el nacimiento de un temperamento filosófico. Si Fedro no asimila como es debido el ἔρως y las palabras de Sócrates, su impacto no transformará ni su dirección vital ni su estructura anímica. Para un alma pasiva el espíritu filosófico no puede sobrevenir como regalo. Después de todo, recuérdese que la esencia del alma es el auto-movimiento.

El ἐπαμφοτερίζῃ de 257b5 resulta especialmente significativo, en relación al carácter ambiguo de la figura de Fedro. Por una parte, la situación dramática es tal que finge hacerle decidir entre dos tesis. Por otra, su carácter ilustrado lo acerca a los sofistas y a los filósofos, pero sin situarse en ninguno de los dos polos, como mero aficionado del λόγος. El *modus vivendi* de Fedro no está bien definido, sino que, en tierra de nadie, se relaciona con los discursos sin dedicarse a ellos ni de manera profesional ni plena. Convertirse a la filosofía requiere cambiar dicha indeterminación para dar lugar a una nueva vida en la que la relación con el λόγος es plenamente diferente.

Por último, el final sirve para hacer pensar que se exculpa a Fedro de la responsabilidad del segundo discurso (*cf.* 243e8-244a1) y que se carga a Lisias con ella[652]. El orador no está presente y no parece que Fedro sea capaz de defender su texto ni su persona de los ataques que le lanza Sócrates. Al contrario, la superioridad estética de la palinodia y este final en el que se ataca directamente al orador propician que, en 257c, Fedro no sólo se una a él en la plegaria, sino también en la crítica. Fedro se alía rápidamente con aquel que consigue persuadirlo y que se muestra más poderoso ante sus ojos; después de todo, acaba de ser exculpado de cualquier responsabilidad. Aparece pues como un personaje de segunda fila, siempre al abrigo de gente más

[651] Más aún, en tanto que la filosofía no es un estado, sino una actitud vital que persigue infatigable el descubrimiento de la verdad, en el fondo, la filosofía no es otra cosa que la forma más elevada de amar y de razonar. Friedländer (1969: p. 242) ha recogido esta cuestión en una sintética, pero magnífica definición de la filosofía: "For *philo-sophy* is at once the highest form of love and the highest form of speech".

[652] El pasaje hace de Lisias el πατήρ de la discusión (λόγος) y el responsable del conjunto de los discursos (λόγοι) (*cf.* Yunis 2011: p. 171).

notable. La introducción de la figura de Lisias y aludir a Fedro como alguien indeciso entre dos opciones, señalan la nulidad de este último para emprender una vía propia. Los dos flancos entre los que se debate son la tesis de los dos primeros discursos y la del tercero. No obstante, vimos que la oposición ente los discursos no era total, sino que el tercer discurso integra la σωφροσύνη como un valor central, mientras que la μανία tiene un significado muy particular. Así, la solución al conflicto, la verdad, no parece que esté en ninguno de los dos márgenes entre los que Fedro se encuentra y si éste pasa de estar persuadido de una tesis a estarlo de la opuesta, se podrá constatar que se trata de un personaje pasivo y a merced de todo aquel que sea hábil con el discurso. Si Platón hubiese querido ensañarse con la figura de Lisias, lo hubiese situado en escena y lo hubiese dibujado como incapaz de hacer frente a las réplicas socráticas. Pero Lisias no está presente y el objetivo no es medirlo a él, sino la receptividad del que portaba su texto escrito.

### II. 7. 10. Recapitulación del segundo discurso de Sócrates (243e9-257b6) y de los tres discursos del diálogo

Con el objetivo de que nuestra interpretación no pierda suelo, se ha tratado de seguir de cerca la palinodia y su orden interno, sin perder de vista el contexto dialógico del que forma parte, tratando de mostrar que el propio texto ofrece indicios de que *lo que dice* y *lo que hace* no coinciden plenamente. Hecho esto, es hora de ofrecer una sucinta visión sinóptica del mismo y hablar del conjunto de los tres discursos. Seremos breves, pues la segunda parte del diálogo obliga al lector a revisar esta primera en numerosas ocasiones, y no podremos captar la significación y la función del conjunto de los tres discursos hasta comprender primero la totalidad dialógica de la que forman parte.

Lo primero que debe señalarse es que la palinodia no es un texto en el que Platón se deje llevar por su pluma poética. El análisis realizado debería servir para asegurarse de que el discurso está trabajado con sumo esmero, repitiendo literalmente, incluso, algunas palabras del interlocutor que tiene en frente. Su polifonía de estilos, en la que convergen una demostración de la inmortalidad del alma y un relato sobre las andanzas del alma en su condición no encarnada, no impide que el discurso tenga presente en todo momento su objetivo durante el desarrollo, como lo sugiere que se concluya aludiendo a lo anunciado en su inicio. El discurso no es fruto de ninguna inspiración poética ni del fervor juvenil de Platón; tampoco parece lícito que la palinodia pueda interpretarse como el alegato en favor del amor que hace un arrepentido Platón, en el que se retracta de su ascetismo pasado[653]. Al contrario, la vía propuesta y el tipo de ἔρως loado es de un tipo muy concreto, y va estrechamente ligado con el ascetismo y la sublimación de las pasiones corporales; Platón *no se deja llevar*, como tampoco lo hace su Sócrates. La ficción dramática permite comprobar que este último está experimentando con el λόγος y su interlocutor, y por tanto, narra la palinodia con plena consciencia de lo que dice, pero además, con la atención puesta en cómo la recibe su interlocutor. A pesar del elogio de las cuatro formas de locura divina, el discurso no muestra ningún indicio de inspiración divina o improvisación poética, y su análisis, así como el posterior desarrollo del diálogo, demuestran que cada palabra ha estado medida con tino y consciencia.

[653] *Contra* Nussbaum (1986).

Al pronunciar el tercer discurso del diálogo, Sócrates no sólo es consciente de quién es él en tanto que humano y de qué capacidades tiene, sino que elabora el discurso en función del tipo de persona que es Fedro, con la pretensión de introducir en él la duda y reconsidere los presupuestos y principios que gobiernan su vida. Si a esto se le suma la alusión que se hace a las entidades atemporoespaciales, puede decirse que en la palinodia Sócrates combina el conocimiento de sí, el conocimiento de los demás y el conocimiento en general.

El conocimiento de sí mismo queda reflejado en varios momentos del texto; a continuación se recogen algunos de los pasajes más significativos:

1) en 245c1-4 la palinodia se refiere a sí misma señalando que como demostración (ἀπόδειξις) es increíble (ἄπιστος) para los hábiles (δεινοῖς), pero digna de fe (πιστή) para los sabios (σοφοῖς). Mediante el adjetivo πιστή Sócrates parece reconocer que la palinodia no está debidamente justificada y que supone un discurso de tipo *eikástico*. Además, según se indicó, la palinodia contiene contradicciones internas que sirven para que el receptor pueda discutir con ella, preguntándose por la causa de esto y tratando de comprender que la palinodia no es exactamente aquello que dice ser. La pretendida retractación no es la verdad última de Platón, sino que en la estrategia discursiva en la que está inmersa debe funcionar como una escalera a través de la cual ascender de manera autónoma hacia el verdadero conocimiento. Con ello, vemos que a Fedro se le sitúa en un aprieto, debiendo decidir si se alínea entre los *hábiles* o los *sabios*. La elección no es evidente, pues si lo juzga increíble, como los nuevos racionalistas y desmitologizadores de la πόλις hacen con el mito antiguo, no parece que vaya a recibir ningún beneficio; en cambio, si se persuade de él mediante la fe o la creencia, esto es, sin comprender que el discurso tiene contradicciones internas intencionadas, que lo que dice y hace no es lo mismo, y que los argumentos no están fundados sobre pilares sólidos, tampoco parece que el conocimiento de Fedro vaya a obtener una ganancia substancial, resultando muy dudoso que dar por válido el discurso haga de él alguien *sabio*. En 229c6 se empleó de forma irónica el término σοφοί, aludiendo a los jóvenes ilustrados y desmitologizadores y en 229e3 se alude a su sabiduría como una ἄγροικος σοφία; en 235b7 y 235c4 se asociaba el término σοφός a hombres de otra época y a Anacreonte, en otra alusión irónica; en 236b7 el término σοφία se emplea para loar irónicamente la sabiduría de Lisias. Creemos, pues, que la doble vía ante la que se sitúa a Fedro no se resuelve encuadrándose en ninguno de los dos bandos, sino que debe ir más allá de la πίστις, si lo que quiere no es ya ser *sabio*, sino amante de la sabiduría. El motivo es que el discurso, como él mismo sugiere, tiene limitaciones importantes.

2) En 246a3-5 el narrador vuelve a dar muestras de ser consciente de que su narración es una imagen o un símil que trata de mostrar el modo de ser del alma, pero no una descripción que suponga un conocimiento fundado de una vez por todas; al menos, no en el diálogo del que nos ocupamos. Después de todo, el alma humana se define esencialmente como movimiento y su carácter de potencia ha sido de sobra señalado. Por tanto, definir exactamente cómo es no parece que sea tarea humana, como el texto reconoce en este punto.

3) En 246c6-d1 la palinodia dice que los mortales nos representamos a los dioses sin tener un discurso bien razonado sobre ellos, ya que ni los hemos visto ni los hemos concebido de manera satisfactoria.

4) En 247c3-4 Sócrates introduce un tópico mediante el que aparenta disponerse a narrar algo novedoso, hasta el punto que nunca ningún otro poeta ha cantado ni cantará. No obstante, el lector que repasa en varias ocasiones el diálogo puede encontrar aquí un indicio de que la palinodia reconoce su incapacidad de ofrecer un λόγος que se adecúe con la naturaleza de las Formas. La meta del caminar humano son las Formas, pero su camino es el λόγος, de manera que siempre hay un grado de resistencia que impide que el humano pueda *conocer* y *expresar* de manera satisfactoria aquéllas, más todavía, cuando su conocimiento pasa necesariamente a través de la huella que dejaron en un alma subjetiva.

5) En 248a1-b1 el relato sostiene que ni siquiera en su condición no encarnada el alma humana alcanza a ver la auténtica realidad *de forma plena*.

6) En 253c7 la palinodia alude a sí misma mediante el término μῦθος.

La palinodia, que se muestra como un λόγος consciente de sí mismo, es decir, de su naturaleza, de su potencia y de sus limitaciones, no descuida el carácter de la persona a la que se dirige. Durante el análisis se ha subrayado que Sócrates está poniendo a prueba y tratando de alterar la *receptividad* de Fedro. La particularidad de este diálogo, el único que arranca en la ciudad y se dirige ἔξω τείχους, seguramente esté ligada a la cuestión de la necesidad que tiene Fedro de *purificarse* respecto a los discursos y las prácticas de la ciudad, antes de regresar a ella. Si Sócrates logra su objetivo, Fedro debe romper con su vida pasada, i. e. la de la heteronomía[654], para alcanzar un nuevo estadio; esta cuestión puede ir ligada a la de los misterios y, según vimos, el lugar es el apropiado para ello. La reiterada alusión a la juventud, seguramente, mucho tiene que ver con esto: incluso si la edad de Fedro no es la de un muchacho, su carácter pasivo lo convierte en tal. Así, el lugar se muestra propicio para acabar con la vida del niño Fedro, es decir, para purificarse, y que nazca una nueva vida[655]. Por otra parte, ya dijimos que la alusión a los misterios constituía un claro desafío hacia su persona, del que sabemos que históricamente fue condenado al exilio por parodiarlos.

La palinodia sólo puede entenderse correctamente si se tiene presente la función que desempeña: la de un artefacto diseñado para causar un efecto sobre Fedro. Que haya dos discursos de Sócrates y no solamente uno, y que Fedro sea persuadido a cada vez por el nuevo, hacen que la cuestión sea más evidente. La introducción en el diálogo de un texto escrito que se lee en voz alta también encuentra su razón de ser en esta cuestión. No obstante, la propia palinodia muestra que la figura de Fedro está presente, al mentarlo al principio y al final del mismo, en 244a1 y 257a6. El de Mirrinunte está presente y debe tomar un camino: debe dejar de dudar entre dos vías

[654] Trabattoni (1995: p. 162) analiza bien la recepción de Fedro del primer discurso socrático y dice: "Fedro non ha alcuna opinione personale". Se trata de la tónica general del diálogo. Todas las opiniones de Fedro descansan en la de un tercero, ya sea un *experto* en retórica, en medicina o cualquier otro ámbito.

[655] Una de las críticas de Sócrates al texto de Lisias es que su autor se le ha mostrado pueril (νεανιεύεσθαι, 235a6) al demostrar su capacidad para decir lo mismo de una manera y de otra, y de hacerlo magníficamente en ambas. Si tenemos en cuenta que Lisias no está presente y que Sócrates dirige en primer lugar su atención a Fedro y su *receptividad*, puede entenderse que está lanzada contra Fedro, que ha sido deslumbrado por un ejercicio pueril de retórica, mostrándose así doblemente pueril. En consonancia con esta hipótesis, algunos pasajes parecen confirmar que Sócrates trata a Fedro como a un muchacho. Una de las expresiones más significativas a este respecto podría ser el οἱ νέοι de 275b7. Más significativo resulta todavía el vocativo mediante el que Sócrates responde la primera intervención de Fedro tras la palinodia, sugiriendo, tal vez, que Fedro no ha logrado iniciarse y dejar atrás la niñez: ὦ νεανία (257c8).

(*cf*. 257b4-6), situándose o bien con los *hábiles* o bien con los *sabios*; o más bien, si Sócrates consigue su objetivo, Fedro no debe ser persuadido hacia ninguna de las dos sendas, sino que debe reflexionar y decidir por sí mismo, escogiendo un camino que no es exactamente ni el de los *hábiles* ni el de los *sabios*, y que no equivale a aceptar como objeto de fe la palinodia o cualquier otro discurso que se le presente, pues la sabiduría no consiste en abrazar mediante la πίστις ningún λόγος. Para vencer, Fedro debe dejar su posición pasiva y adoptar una posición de agente, igual que en la palinodia el amado se convierte en un enamorado gracias al contra-amor. Si bien, como en lo sucesivo defenderemos, la persuasión y la creencia forman parte de la práctica filosófica, sin una búsqueda autónoma del conocimiento, i. e. sin un espírirtu crítico y que se mueve a sí mismo, la filosofía no se produce.

La segunda alusión a la figura de Fedro (*cf*. 257a6) también resulta significativa, en tanto que se dice que ha sido él quien ha forzado a Sócrates a expresar el discurso con cierto tono poético, sobre todo en lo concerniente al léxico; se hace pues explícito que el discurso ha estado diseñado para él.

Junto al conocimiento de sí y de los otros, la palinodia también apunta al conocimiento de la realidad, que, según lo visto, está ligado a la introspección, en tanto que sólo pueden conocerse las Ideas a través del recuerdo. Si bien los argumentos de esta retractación no están justificados de manera sólida y pese a que se trate de una imagen útil más que otra cosa[656], a través de ella Platón alude a las Formas, a la dicotomía δόξα/ἐπιστήμη y a la ἀνάμνησις, ofreciéndonos un esbozo a través del cual podemos hacernos una idea de la metafísica y epistemología que tiene como condición de posibilidad la propuesta dialéctica del Académico. Precisamente, la segunda parte del diálogo, entre otras cosas, profundizará en la cuestión del conocimiento humano, pero sin aludir de manera explícita a la metafísica sobre la que se construye. Expresado de manera diversa, si bien la palinodia no constituye ἐπιστήμη[657] en sí misma, gracias a ella podemos orientarnos hacia el método que conduce al auténtico conocimiento de la realidad. Al fin y al cabo, como el final del discurso pone de manifiesto, la palinodia es en buena medida una exhortación a la filosofía como forma de vida, en cuyo núcleo está una constante e incansable búsqueda del verdadero conocimiento.

Decimos que la palinodia no es ἐπιστήμη, entre otras cosas, porque es en forma de μῦθος (narración que no se justifica a sí misma) como expresa la manera de ser del alma y su capacidad cognoscitiva. También de manera mítica, esto es, no fundada mediante causas y razones necesarias, manifiesta algunos de los supuestos ontológicos necesarios para que la vía de la dialéctica tenga sentido: la existencia de un mundo trascendente en el que las entidades se caracterizan por su carácter perfecto y no sometido al cambio, constituye una de las bases de la filosofía platónica[658].

[656] Lo que le interesa a Platón en el presente diálogo no es tanto justificar su ontología y su metafísica (existencia de las Ideas, inmortalidad del alma y teoría de la reminiscencia), como mostrar en qué consiste el tipo de conocimiento que actúa con esta metafísica como condición de fondo, la cual le permite a Platón desmarcarse de la retórica y del relativismo.

[657] La ἐπιστήμη siempre debe estar unida a un conocimiento que se inquiere a sí mismo sobre su validez y que trata de ofrecer razón de sus causas. En ese sentido, en tanto que la palinodia no da razón sobre sí misma, al menos en su contexto dialógico no constituye ἐπιστήμη, sino δόξα. Ahora bien, Fedro y el lector pueden tratar de dar razón de este λόγος por sí mismos, lo cual permititría que se transformase, tal vez, en ἐπιστήμη, si es que llegan a ser platónicos.

[658] En un notable artículo, Trabattoni (2006) señala cómo el conocimiento proposicional y la intuición noética no son contradictorias. Al contrario, sólo la intuición noética que realizaron las almas en su

Análogamente, el mito de la procesión divina resulta fundamental a la hora de presentar la teoría de la reminiscencia, sin la cual la dialéctica dejaría de tener razón de ser. No obstante, como señala Trabattoni, "it is obvious to Plato that every word or speech must be examined in the light of reason, for reason only, and not authority, can establish whether a word or speech is truthful (or divine) or not"[659]. Esto supone un problema, a tenor de que si bien el λόγος es el camino propio de los humanos, su objetivo tiende hacia unas realidades que, en tanto que trascendentes, exceden las capacidades del λόγος. La trascendencia de las Ideas hace que el λόγος no sea apto para expresarlo, ni para manejarse en él. El λόγος del filósofo apunta hacia una realidad que constituye su propio límite y en cuyo umbral pierde su capacidad de actuar. Por eso seguramente, la narración describe de forma eminentemente negativa la verdadera realidad (*cf*. 247c6-7), ya que el λόγος se muestra insuficiente para dar razón de ella. Igual que Kant no puede describir el *noúmeno*, Platón no puede describir de manera positiva las Ideas, que constituyen la realidad objetiva a la que la subjetividad humana, al menos en su condición encarnada, nunca puede acceder plenamente. Las Ideas actúan como condición de posibilidad de la dialéctica y del conocimiento, sin que el humano tenga un acceso directo a ellas. La palinodia es bastante explícita a ese respecto: el auténtico conocimiento sólo se obtiene de manera directa a través de una intuición eidética pura, que sólo está al alcance de las almas no encarnadas; análogamente, en el pasaje en el que nos habla de la συναγωγή que pueden realizar los humanos encarnados, ésta se relaciona con la ἀνάμνησις, que no es sino el esforzoso proceso mediante el que tratamos de (re)conocer el prenatal momento intuitivo al que se está aludiendo. La verdad se relaciona en Platón con el camino del esfuerzo y el λόγος, que son las vías propiamente humanas; pero para que la propia dialéctica y la actividad filosófica tengan sentido, se remite a unos presupuestos que actúan como la condición de posibilidad de que exista el conocimiento. Precisamente, porque el λόγος no permite expresar correctamente la meta hacia la que tiende, la forma mítica constituye un medio apropiado para hacerlo. Con esto no pretendemos privilegiar el μῦθος por encima del λόγος, pues estamos tratando de mostrar que, más bien, en Platón sucede lo contrario y, sin embargo, aquí constituye un medio idóneo no ya para decir la verdad, sino para hablar sobre ella. Así, pese a que la palinodia no ofrezca la

---

condición no encarnada permiten que el conocimiento proposicional tenga sentido. Dicho de otro modo, la visión eidética de las Ideas es la condición de posibilidad del conocimiento proposicional: "l'intuizione non è resa possibile dall'esercizio della conoscenza proposizionale, ma al contrario è la condizione che rende quella conoscenza possibile" (p. 704). Ahora bien, en tanto que en este mundo no tiene acceso a las Ideas mismas, esto es, no tiene la posibilidad de realizar un conocimiento de tipo noético, no tiene más remedio que tratar de recordar las huellas de aquéllas, siempre a través del λόγος y con cierta cautela ante sus convicciones, examinando sus propias impresiones: "Non avrebbe senso, per l'uomo che vive sulla terra, promuovere la verità delle sue opinioni attestando la corretezza dei suoi ricordi: sia perché non può essere mai sicuro che tali ricordi siano effetivamente corretti, sia perché ciò lo relegherebbe nel "solipsismo", e non avrebbe alcuna rilevanza filosofica. Deve perciò tentare delle descrizioni sempre più accurate confrontando i suoi ricordi con quelli degli altri uomini che a suo tempo, quando la loro anima era disincarnata, hanno visto le stesse cose. Questo lavoro [...] coincide semplicemente con l'attività dialogica di interrogare e rispondere, e più in generale con l'esercizio del sapere proposizionale a cui l'uomo è costretto ad attenersi" (p. 705). Así, la reminiscencia y la dialéctica son dos caras de la misma moneda, si bien en ningún caso resultan intercambiables. La primera, sin ser propiamente una ciencia, ofrece la ontología o metafísica en la que la segunda, que sí constituye una ciencia que trata de rendir cuenta de la realidad, hunde necesariamente sus raíces (*cf*. p. 707).

[659] Trabattoni (2011a: p. 307).

verdad, esto es, a pesar de que su contenido no sea ἐπιστήμη, está vinculado a ella, al ofrecer los presupuestos necesarios que permiten apuntar hacia ella. Platón, que propone la vía del λόγος y del esfuerzo, requiere de unos presupuestos que pueden considerarse como el momento pre-discursivo o intuitivo, el cual debe considerarse como verdadero, para que la vía del λόγος tenga sentido[660]. Así, el valor de este mito filosófico, como el de algunos otros, resulta complejo, como recoge Trabattoni[661], al hablar de la relación entre el mito y el λόγος: "Clearly, *logos* has only succeeded in establishing this existence within the limits of its capabilities; yet these are also the limits of all discourse and all human knowledge regarding the truth. As for the philosophical myth, if on the one hand it is unrealistic to accord it a degree of certainty that is not granted to logos itself, and if we must settle for something less instead, then on the other hand we can assert that its link to the truth is therefore real, and consequently can never be utterly severed". El vínculo que establece la palinodia entre la filosofía y la μανία, según señalamos, sólo tiene sentido en función de este momento intuitivo que permite establecer un horizonte trascendente con el que se vincula el mundo del devenir. Únicamente en tanto que el humano es imperfecto, pero las entidades hacia las que tiende son trascendentes y perfectas (divinas), puede relacionarse esta actividad a un delirio; el ἔρως filosófico, no lo olvidemos, liga la actividad y la pasividad, y en este punto parece que se encuentra uno de los núcleos centrales de la segunda: si el λόγος filosófico no se apoyase en estos presupuestos, se encaminaría al escepticismo absoluto o al relativismo[662].

Las Ideas son al mismo tiempo el supuesto pre-discursivo y el horizonte meta-discursivo al que tiende el λόγος filosófico en este diálogo. En él la figura de Sócrates, fiel a su preocupación por el conocimiento de sí mismo, no esconde que en su narración constituyan presupuestos, sino que da a conocer mediante diferentes modos de discurso los límites y elementos no justificados (al menos en este diálogo) de su conocimiento, dando lugar a que se entable una discusión basada en el λόγος sobre ellos. La filosofía es un *modus vivendi* y el alma consta de partes no racionales que resultan determinantes para el movimiento de la ψυχή; el alma racional pura no existe entre los humanos y sería ingenuo pensar en un tipo de vida movida exclusivamente por la razón[663]. Tal y como Aristóteles reconoció posteriormente, el pensamiento puro no es capaz de mover nada[664]. Sócrates está proponiendo una manera de vivir que se basa en la razón y la privilegia, pero que no esconde sus elementos extra-racionales, lo cual dignifica su discurso: ἔρως es el elemento que comparten el no-enamorado lisiaco, el enamorado enmascarado socrático, el enamorado filosófico de la palinodia, Fedro y

---

660 Sea como fuere, el propio Platón problematiza esta cuestión en otros diálogos como el *Menón*, *Fedón*, *Teeteo* o el *Parménides*, entre otros.

661 Trabattoni (2011a: p. 320).

662 Este es el motivo de que algunos comentaristas hayan asociado el platonismo con el escepticismo y con una propuesta vinculada con una propuesta al *pensamiento libre* (p. ej. *cf*. Ferrari 1987). El error de estas interpretaciones, pensamos, radica en no haberle atribuido al relato sobre la existencia de las Ideas, de la reminiscencia y de la inmortalidad del alma el peso que merece. El propio *Fedro* ofrece pocas pistas para resolver esta cuestión por sí mismo, por lo que estamos obligados a recurrir a otras partes del *Corpus* cuando queremos hablar sobre el valor epistémico de la palinodia. El precio de no hacerlo es alto: el Sócrates platónico queda convertido en un sofista más, lo cual, genera inmensos problemas para justificar el posicionamiento original de su figura en los diálogos y de su distancia respecto al Académico.

663 Adviértase que el propio Fedro parece pecar de esta misma ingenuidad.

664 Aristóteles, *Ethica Nicomachea* 1139a35-36: διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ.

el propio Sócrates, pues, de hecho, constituye el fondo común de todo humano. Si Fedro fuese un espíritu crítico y no estuviese de acuerdo con la propuesta, tal vez la atacaría desde sus cimientos, es decir, desde sus presupuestos; no obstante, veremos que el ataque no se produce, pues parece más preocupado por la retórica de los discursos que por su contenido.

Señalado que la función del tercer discurso no es ofrecer el verdadero conocimiento a sus receptores como dogma, pero que a pesar de ello tiene una estrecha relación con la epistemología y ontología platónica, conviene ponerla en relación con los dos primeros discursos, para ver que el último, si bien por extensión y contenido es privilegiado por encima de aquéllos, constituye un eslabón más del engranaje mediante el que Sócrates está tratando de purificar y convertir a Fedro.

Según hemos visto la dicotomía apariencia/realidad atraviesa la totalidad de la primera parte del diálogo. Fedro entra en escena llevando escondido el discurso de Lisias. Sócrates primero desvela la presencia del texto y en lo sucesivo las intenciones del que lo lleva consigo. Del texto de Lisias ya dijimos que constituía una bella apariencia mediante la que seducir a su requerido: el no-enamorado es un enamorado camuflado que trata de hacer que su desencarnada y fría proposición de prostitución se muestre, gracias al velo discursivo, como una petiticón sesuda y racional de amistad. El deseo del enamorado de gozar del muchacho quedaba velado mediante la careta de la frialdad racional y el dominio de sí, los cuales, si eran efectivos, debían servir para prender el deseo del muchacho[665]. Como denuncia Sócrates tras la lectura del discurso, Fedro resplandecía a causa del discurso de Lisias. El ilustrado y urbanita Fedro, amante de la racionalidad y la moderación, arde de deseo ante la envoltura de la propuesta. Precisamente, el primer discurso de Sócrates en buena medida trata de denunciar la imposura de la propuesta lisiaca y de la actitud de Fedro desde el inicio. Ya advertimos que Sócrates presenta al narrador ficticio de su discurso como un enamorado lo suficientemente artero como para camuflar sus sentimientos. Sócrates se vela el rostro y mediante su enamorado ficticio desvela el fondo pasional que comparten el enamorado y el no-enamorado lisiaco. Además, según lo señalado, el segundo discurso del diálogo conteniene una gran cantidad de elementos que muestran que lo que se dice y lo que se hace no coinciden: primero se invoca a las musas, pero a continuación se ofrece una petición de principios y se apela a la necesidad de partir de una ὁμολογία inicial para elaborar el discurso, lo cual no casa con la supuesta inspiración poética. Por si fuese poco, más adelante, vimos que el acuerdo, de hecho, nunca se establece, sino que Sócrates no dialoga de manera real con su interlocutor. La disparidad entre forma y contenido también se aprecia en que el discurso emplea fórmulas típicas de los mitos antiguos (*cf.* 237a9), sin que la narración posterior tenga ninguna semejanza con ellos. Análogamente, la constante terminología filosófica tampoco se corresponde con el carácter no-filosófico del discurso. De esta manera, el segundo discurso del diálogo constituye una nueva máscara mediante la que desenmascarar el anterior.

---

[665] Vemos que, en parte, Platón escoge el amor como tema de los discursos del diálogo, pues para convertir a Fedro en la filosofía debe (re)conducir su ἔρως. Expresado diversamente, mediante la πειθώ Sócrates está tratando de movilizar hacia el conocimiento de las Ideas y de sí mismo el deseo de Fedro. Dice Nehamas (1999: pp. 357-358, n. 34): "The connection between erôs and persuasion (peithô) is an old one in Greek thought: desire is compelling, like a powerful speech. It is even reported that Sappho had written Persuasion was the daughter of Aphrodite".

Adviértase que para que los narradores ficticios de los primeros dos discursos consigan alcanzar su objetivo, requieren que aquello que esconden no se manifieste. Si el amado ficticio descubre que el no-enamorado es en realidad un enamorado hábil y frío, la estrategia persuasiva fallaría. En cambio, la situación cambia radicalmente con el tercer discurso. Éste tampoco es aquello que dice ser y, no obstante, si el receptor lo comprende, el resultado no es el fracaso, sino todo lo contrario. Analicemos esta cuestión, pues resulta fundamental.

Hemos dicho que la palinodia aparentaba presentar una tesis totalmente opuesta a la de los dos discursos anteriores, pero que, en realidad, lo que hacía era ofrecer un discurso que integraba algunos de sus elementos, pero añadiendo una dimensión transcendente y una propuesta vital radicalmente diferente. Dijimos que lo que motivaba esta disimilitud entre su apariencia y su realidad era la voluntad de medir la receptividad de Fedro. El narrador ficticio es un enamorado de tipo muy especial y pretende llegar a tener una relación con el joven al que se dirige, pero en los estrictos términos en los que entiende el amor filosófico. Por tanto, ya que lo que se esconde no es la pretensión de ganar al muchacho para la causa, si Fedro desenmascarase el engaño del discurso socrático, la pretensión persuasiva no correría peligro. Si Fedro desvelase el objetivo del discurso de Sócrates, éste no se vería derrotado, sino todo lo contrario. Según hemos advertido, Sócrates elabora un discurso velado para pasar examen a la *receptividad* de su interlocutor. Por eso, paradójicamente, si Fedro no opone resistencia, es decir, si se persuade del discurso de manera plena o si no ve los problemas que plantea, Sócrates no habrá logrado alterar la receptividad de la persona que tiene en frente y su objetivo se verá frustrado. El enamorado filosófico comprenderá entonces que quien tiene en frente no es un enamorado de la sabiduría, sino un mero enamorado de los discursos, por lo que, si no logra cambiar esto, será imposible mantener con él una relación erótica. Al contrario, si Fedro llegase a ver las contradicciones internas del discurso, su relación real con los discursos anteriores y el motivo que impulsa a Sócrates a este juego de disfraces y a emplear distintos tipos de discursos, el efecto inmediato no sería la simple persuasión: Fedro comprendería que hasta ese momento era un enamorado acrítico de los λόγοι, sin que por ello adquiriese un verdadero conocimiento; alcazaría a ver que su figura era totalmente pasiva, incapaz de elaborar un discurso y un juicio propios. Entonces, Fedro no asentiría sobre lo expuesto por la palinodia, sino que interrogaría a Sócrates sobre todas estas cuestiones y le preguntaría si acaso su segundo discurso no integra el primero, pero ampliando su horizonte de manera sustancial. Entonces, Fedro empezaría a descubrir que los dos discursos, por sí mismos, se muestran parciales y que de su combinación, en cambio, se obtiene una tesis más completa. Le preguntaría si la *manera correcta* (ὀρθῶς) de estar loco (*cf.* 244e4) no es precisamente la manera más sobria en la que puede comportarse un humano. Se preguntaría si bajo la apariencia de un discurso en favor de la μανία no está denunciando el sinsentido de todas las actividades que no son filosóficas. Entendería que su deseo, hasta entonces digirido a partir del presupuesto injustificado de que la vida de los discursos y del intelecto es por sí mismo superior, vagaba sin rumbo, a merced de los oradores más *hábiles*. Sólo entonces empezará a pensar por sí mismo, suficientemente resistente como para no dejarse persuadir por la apariencia de las palabras de Sócrates y planteándole problemas. Sólo entonces verá en el discurso una excusa gracias a la cual poder empezar a discutir y, con la ayuda del diálogo con su interlocutor y consigo mismo, dirigir su deseo hacia el

auténtico conocimiento. Paradójicamente, Sócrates sólo alcanzará el éxito, si Fedro descubre el engaño del tercer discurso por sí mismo y es persuadido por su fondo pre-discursivo. Esto es, para alcanzar la victoria a Sócrates no le basta con persuadir a Fedro del mito contenido en el tercer discurso; la conversión a la filosofía requiere un tipo muy especial de persuasión[666]. Para que Fedro pueda convertirse en un filósofo y dedicar su vida con Sócrates al amor mediante discursos filosóficos, debe dirigir su ἔρως hacia el descubrimiento de la auténtica realidad, para lo cual primero hace falta que nazca en él un espíritu crítico[667] y se convine con la teoría metafísica platónica que hace que la dialéctica y la búsqueda del conocimiento en la tierra tengan sentido. Sin embargo, según defendemos en apartados posteriores, Fedro es persuadido por la palinodia, pero Sócrates fracasa en su objetivo, pues Fedro no comprende qué está haciendo Sócrates, al no ser su naturaleza la de un filósofo. Sócrates, que a ojos del auditorio (i. e. de Fedro) vence la batalla retórica frente al texto de Lisias, no alcanza su objetivo y pierde la guerra de la filosofía, la cual, no depende exclusivamente de su buen hacer[668]. Sócrates, que en la conclusión envía una plegaria a Ἔρως, consigue enamorar con su discurso a Fedro, pero es incapaz de seducirlo respecto al verdadero conocimiento, y por tanto, vemos que no consigue que su *arte erótico* sea efectivo con Fedro.

En el desarrollo posterior, comprenderemos inmediatamente que el receptor no se ha convertido a la filosofía y, sin embargo, Sócrates no ceja en su empeño hasta que el diálogo concluye. Sócrates emplea todos sus recursos y trata de convertir a Fedro mediante un esfuerzo y unas técnicas que en nada se asemejan a las de un regalo divino. La forma más excelsa de ἔρως, incluso si es la más gratificante, radica en una vida esforzada y reflexiva, ligada al orden y al buen gobierno de sí mismo, i. e. a la justicia.

Gracias a la contraposición de los tres discursos, se ha expuesto una visión general sobre el ἔρως, incluyendo tres grandes tipos: el amor desenfrenado que se

---

[666] Es un motivo recurrente en los diálogos que Sócrates no enseñe a su interlocutor una serie de proposiones estables, sino que lo desconcierte, haciéndole reflexionar sobre sus creencias. A este respecto, especialmente significativo es el pasaje de *Teeteto* 150b6-151d6, en el que Sócrates se dibuja a sí mismo como un partero que por sí mismo no es capaz de parir/enseñar nada. Según estamos viendo, la filosofía está indisolublemente ligada a la persuasión, pero no basta con ella; enseñar no es persuadir de cualquier manera, sino persuadir de acuerdo con la verdad; y la verdad sólo se puede encontrar mediante la introspección que el alma lleva sobre sí misma. El maestro no puede transmitir un conocimiento genuino si el alumno no emprende por sí mismo la vía dialéctica propuesta. En ese sentido, el siguiente texto de Lasala (1990: p. 55) resulta muy sugerente para comprender la originalidad del *maestro* filosófico: "Pero sabemos ya que Sócrates, no sólo se rechaza como maestro, sino que se inventa a sí mismo como *anti-maestro*, en un nuevo y extraño lugar. Esto lo obliga a un doble e insistente movimiento: debe arrasar el lugar que él mismo instala, desbaratar la inicial fascinación a la que también él está sujeto, desarmar la doble identidad, la del discípulo y la propia. En una palabra: destronar a Narciso en él y en sus discípulos".

[667] Como Moore (2014: p. 179) sostiene, la filosofía siempre va necesariamente unida a la actividad crítica de la razón y a lo largo de todo el diálogo, Sócrates trata de fomentar una actitud crítica respecto a los discursos en Fedro: "The entire dialogue has Socrates demonstrating to Phaedrus that the proper attitude to speech is active and critical scrutiny".

[668] Trabattoni (1995: p. 175) resume con acierto el problema inherente a la enseñanza de la filosofía: "Nell'ultimo periodo della sua vita Platone si rende sempre più conto, forse anche a causa delle delusioni che ha ricevuto, che non si diventa filosofo attraverso un tranquillo e ben programmato *curriculum* di studi, ma solo attraverso uno strappo, un rivolgimento dell'anima che non può essere provocato in modo infallibile, che sfugge nella sostanza al controllo dell'educatore".

dirige hacia los placeres de la carne, el ἔρως moderado pero mundano y el amor filosófico. El inicio del diálogo, la progresión de los tres discursos y el hecho de privilegiar la palinodia hacen que el tema del ἔρως haya servido para hablar sobre el alma, el conocimiento y la filosofía, y no obstante, hasta que el diálogo no culmine no se alcanza a apreciar plenamente el sentido que tienen los tres discursos en el conjunto del diálogo. Cada uno de los tres discursos se ha mostrado en sí mismo parcial y, en cambio, de su conjunción, especialmente de la de los dos últimos, se obtiene una caracterización del ἔρως mucho más satisfactoria; análogamente la primera parte del diálogo no puede comprenderse plenamente sin analizar qué dirección toma la conversación en la segunda parte.

### II. 8. ¿Cómo juzgar los discursos?

#### II. 8. 1. El ἀγών discursivo concluye, Fedro otorga la victoria a Sócrates, pero éste le reprocha que no haya sabido juzgar bien la causa: ¿forma o contenido? (257b7-258e5)

Al comentar el interludio de 234c6-237b1, se aseveró que la pregunta de Fedro sobre el discurso de Lisias, τί σοι φαίνεται, ὦ Σώκρατες, ὁ λόγος; (234c6), queda sin respuesta, pues ninguno de los dos interlocutores ofrece un criterio a partir del que juzgar la valía de un discurso. En vez de esto, Sócrates dice pronunciar su primer λόγος para demostrar que retóricamente es superable, por lo que mantiene la tesis, pero la dispone de forma diferente. Tras pronunciarlo, a Sócrates le entra una insólita prisa por dejar el lugar y se dispone a irse sin agregar ninguna palabra sobre lo dicho, mientras que Fedro trata de retenerlo para conversar sobre lo expuesto (*cf.* 241d2-242a6). Habida cuenta de que Sócrates afirma haber mantenido la misma tesis y alterar solamente la disposición del discurso, puede suponerse que la demanda de su interlocutor está reclamando un ejercicio de literatura comparada, en la que no se cuestiona tanto la valía del contenido, sino la habilidad para expresarlo. No obstante, Sócrates experimenta la aparición de su señal divina y con un repentino cambio de humor, señala que lo que los dos discursos afirmaron era falso y que a continuación se dispone a purificar su falta mediante una retractación en la que se defiende la tesis opuesta. Atrás quedan las prisas de Socrates y el ἀγών cambia de naturaleza, pues ya no se limita a buscar la disposición más adecuada del discurso, sino que se confrontan dos tesis adversas, radicalizándose la disputa. Y sin embargo, como si se tratase de un ejercicio de δισσοὶ λόγοι, Fedro no parece alterar su disposición como auditor y se muestra preocupado por el aspecto retórico de los discursos. El último discurso de Sócrates ya aludió a esto en 257a5-6[669] e incluso finge que se trate de un ejercicio poético. No obstante, sostenemos que los tres discursos son capaces de determinar el *modus vivendi* de su auditorio, en función de su receptividad, por lo que la relación con ellos excede los límites de un ejercicio puramente literario. En tanto que son capaces de marcar el carácter y guiar la conducta de quien los escucha, conviene saber qué hace que un discurso sea o no bueno, sea o no sea verdadero, ya que está en juego el ἦθος de cada persona. Por eso, parece el momento idóneo para responder a la pregunta lanzada por Fedro en 234c6: no ya para discutir sobre lo que hace de un discurso una

[669] Dice Rowe (1988²: p. 191) respecto a este texto: "what Phaedrus demands most of a speech is excellence of language; and here Socrates pretends that his resort to the high language of poetry (cf. 241e1-2) has been in response to that demand".

buena pieza retórica, sino sobre aquello que hace que un discurso sea bueno o malo en general.

Tras el tercer discurso, nuestras sospechas se confirman: la estrategia socrática no ha surtido el efecto deseado. La palinodia es uno de los textos más celebrados y discutidos del *Corpus*, pero la respuesta de Fedro evidencia que no ha alterado el carácter de éste. Fedro da continuidad a la plegaria a ἔρως, uniéndose a ella para que se cumplan tales cosas, si (εἴπερ, 257b7) es que eso constituye lo mejor (ἄμεινον, 257b7) para ellos. El εἴπερ y la moderación de estas líneas sugieren que Fedro no ha prestado una gran atención al contenido del discurso, y que ni siquiera está convencido plenamente de ello; no parece que la propuesta vital que se sugiere haya calado hondo en él, ni que le preocupe comprender totalmente lo expuesto, pues nada dice acerca de su contenido. En cambio, sus siguientes palabras, que fijan la atención en la parte retórica del discurso y en la *batalla literaria* que se ha producido, muestran un entusiasmo mucho mayor. Este apasionado por los discursos confiesa estar asombrado (θαυμάσας, 257c2) desde hace mucho (πάλαι, 257c1), de cuanto más bello (καλλίω, 257c2) que el anterior ha sido pronunciado el tercer discurso. Fedro sigue anclado en sus presupuestos iniciales, sin que su *receptividad* haya sido alterada. Sigue siendo un filólogo preocupado por la forma de los discursos y no tanto por su contenido discursivo[670]. Fedro es un *amateur* que pasa su tiempo dedicado a los bellos placeres intelectuales, sin que esto le haga avanzar hacia la sabiduría; la belleza plástica de la palinodia lo ha maravillado, hasta el punto que parece estar algo decepcionado. Fedro traía consigo un texto para memorizarlo y propiciar nuevos discursos, fiel a su condición de promotor discursivo. Tal ha sido la belleza de la palinodia, que teme (ὀκνῶ, 257c3) que, si Lisias quisiese contraponerle (ἀντιπαρατεῖναι, 257c4) otro discurso, le vaya a parecer (φανῇ, 257c3) escaso. Fedro, sin ocuparse excesivamente por comprender el discurso, desde tiempo ha está preocupado, al ver que no lo tendrá fácil para darle continuidad a la batalla discursiva.

Sus propias palabras delatan quién es Fedro y dónde dirige su mirada, pues desvelan que la causa que sospecha que subyace a la superioridad de Sócrates respecto a Lisias consiste en la *forma* del discurso: dice que un político (πολιτικός) reprimió a este segundo llamándolo λογόγραφος[671], de tal manera que Lisias tal vez deje de escribir por su amor a los honores (φιλοτιμία). Aunque no lo diga literalmente, vemos que sus palabras desvelan que cree que la superioridad de la belleza del discurso de

---

670 Rowe (1988²: p. 193): "Phaedrus is still thinking of speeches and speaking as a matter of competition, rather than of trying to say what is true"; Trabattoni (1995: p. 162): "La sua passione per i discorsi, in altre parole, è puramente formale"; Poratti (2010: p. 408): "Fedro no ha entendido nada del mensaje filosófico del discurso y no se ha movido un ápice del lugar en que lo encontramos al principio del diálogo. Está admirado de la belleza formal del nuevo discurso. Encantado con la perspectiva de prolongar la competencia, ya lo compara mentalmente con el futuro producto de Lisias".

671 Trabattoni (1995: pp. 169-172) advertide que tras las figuras del "político" y del "logógrafo" se esconden, por una parte, la cultura tradicional de los hombres políticos y, por otra, la de los escritores de discursos, como exponentes de la novedosa y pervertida actividad de los sofistas y capaces de utilizar sus tretas para imponer sus intereses particulares en cualquier situación. Aquí Platón estaría sugiriendo que siendo dos posturas disputadas entre sí, ambas son igualmente erróneas, y que incluso tienen el mismo objetivo, a saber, conseguir la aprobación acrítica de la gente. El ataque de los *hombres políticos* a los logógrafos y sofistas constituiría una ficción, en tanto que si bien sus modelos son diversos, ambos sostienen un tipo de educación errónea, que debe ser sustituida por un nuevo tipo de actividad discursiva, la cual no se preocupa tanto por las características formales de un discurso, sino por la bondad de su *contenido*.

Sócrates está estrechamente relacionada con el hecho de estar confeccionado de manera oral, mientras que el de Lisias es un texto escrito. Fedro, que juzga la belleza de un texto en función de su *forma* (retórica) y no de su *contenido*[672], cree que la superioridad formal del discurso de Sócrates tiene que ver con el medio, es decir con la forma en la que se expresa. Así, Fedro apunta a que el criterio para discutir sobre la virtud de un texto reside en su forma y que la crítica discursiva se reduce a un ejercicio de literatura comparada. Nuevamente el diálogo juega con la dicotomía interior/exterior: Fedro es incapaz de ir más allá de la apariencia externa de las cosas, como sugiere su interlocutor[673].

Este ciudadano ilustrado conoce algunos de los peligros del círculo en el que se mueve: uno de ellos es el apelativo de σοφιστής (257d8) que lanzan desde algunos sectores a los que escriben discursos forenses y epidícticos. La fascinación por el discurso de Sócrates lo lleva a lanzar una crítica en forma de tópico contra el que hasta ahora defendía[674]. No obstante, Sócrates, que con el vocativo ὦ νεανία (257c8) parece indicar que la iniciación filosófica no se ha producido, sino que Fedro sigue anclado en su condición anterior[675], dice que la opinión (τὸ δόγμα, 257c8) expresada por éste es ridícula (γελοῖόν, 257c8). En el momento en el que Fedro cambia de bando y deja a Lisias solo, Sócrates sale en su ayuda diciendo que Lisias no es tan temeroso de los reproches, y que además, esas críticas no están en sintonía con las práctica y las creencias de quienes las lanzan. No obstante, según se señaló, Lisias queda siempre en un segundo plano, y de la misma manera que el objetivo del decir socrático no consiste en destruir al ausente Lisias, tampoco en defenderlo; a Sócrates le preocupa Fedro y lo que ahora se propone es mostrarle que su criterio con el que aproximarse a los discursos no es el correcto. De momento, Sócrates ofrece una serie de argumentos que consiguen cambiar su opinión, persuadiéndolo de que la siguiente tesis: τοῦτο μὲν ἄρα παντὶ δῆλον, ὅτι οὐκ αἰσχρὸν αὐτό γε τὸ γράφειν λόγους (258d1-2). El hecho en sí de escribir no es lo vergonzoso; al contrario, sí lo es el no hablar ni escribir bien, sino mal y de forma vergonzosa (τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν ἀλλ' αἰσχρῶς τε καὶ κακῶς, 258d4-5). Fedro, como un niño a merced de un superior, se limita persuadirse por el intercambio breve de preguntas y respuestas al que Sócrates lo somete. Entonces, el diálogo llega a uno de sus puntos más importantes: Sócrates, que no había respondido de manera suficiente al interrogante de su interlocutor en 234c6, introduce la pregunta que determina el posterior rumbo del diálogo hasta permitir responder de

---

672 El diálogo retoma las dicotomías expresadas en 234e5-235a8.

673 La expresión γλυκὺς ἀγκών (259d9) sirve para hacer esta cuestión más patente, sugiriendo que lo que dicen y hacen los políticos no es lo mismo, sino más bien, lo opuesto. Dice Trabattoni (1995: p. 102, n. 63): "si può immaginare che la «piacevole svolta» sia una espressione antifrastica, che cioè significa il conttrario di ciò che esplicitamente afferma. Socrate alluderebbe quindi al contrasto fra apparenza e realtà". Yunis (2011: p. 171) explica la expresión de forma análoga: "the proverb "sweet bend", originating, as Socrates says, from a big (and therefore difficult) bend in the Nile, means that words should be understood in the sense opposite to their literal meaning". Apréciese que el pasaje es relevante, en tanto que el conjunto del diálogo juega con esta disimilitud entre la apariencia y la realidad, entre lo dicho y lo hecho, que corresponde al auditor/lector interpretar.

674 Sócrates califica irónicamente a Lisias como ἑταῖρος (cf. 251d1) de Fedro cuando éste lo critica de forma traicionera.

675 Werner (2012: p. 139): "Phaedrus thus has not made any progress since the beginning of the dialogue. He remains infatuated with the rhetorical ethos of ἀγών and appearance, and regards words as little more than entertainment".

forma adecuada a la de Fedro: τίς οὖν ὁ τρόπος τοῦ καλῶς τε καὶ μὴ γράφειν; (258d8). Para poder contestar la pregunta de Fedro sobre la calidad del discurso escrito del orador, se debe conocer primero cuál es el criterio que determina que un texto esté bien o mal escrito. En este punto, por tanto, el diálogo recula y obliga a dar un paso atrás, hasta descubrir qué es lo que permite juzgar un texto escrito como bueno o malo. La manera de valorar el discurso de Lisias no puede consistir en contraponerle otro ni someterlo a un ejercicio de literatura comparada; ofrecer una respuesta a la pregunta de 234c6 obliga a conocer las condiciones generales que hacen que un texto escrito sea o no sea bueno. Sólo entonces se alcanzará el criterio necesario para juzgar el texto de Lisias o cualquier otro. Por tanto, la pregunta particular que lanzó Fedro es contestada en este punto mediante una pregunta general, que obliga a retroceder hasta conocer el criterio general con el que juzgar un escrito, pero gracias al cual se podrá contestar en lo sucesivo a todas las preguntas particulares por la virtud de un texto (σύγγραμμα, 258d10), independientemente de si es de carácter político (πολιτικὸν, 258d9) o privado (ἰδιωτικόν, 258d9), y de si está en verso como el de un poeta (ποιητὴς, 258d10) o sin metro, como el de un prosista (ἰδιώτης[676], 258d11).

Las prisas que Sócrates mostró en el interludio entre sus dos discursos, en el que estaba decidido a dejar su primer λόγος a la suerte que le tocase correr (*cf*. 241d8-e1), han desaparecido y, con tiempo (σχολὴ[677], 258e6), le pregunta a Fedro si deben examinar (δεόμεθά[678] [...] ἐξετάσαι[679], 258d8) esta cuestión. Su respuesta no muestra que haya comprendido ni la relevancia de esta pregunta general ni su relación con la pregunta que él mismo hizo tras leer en voz alta el texto de Lisias, sino que confirma lo apuntado sobre su figura: acoge con júbilo la propuesta, viendo colmado su apetito insaciable de escuchar discusiones intelectuales. Al ser inquirido sobre si deben examinar la cuestión, Fedro lanza una pregunta retórica: ¿A causa de qué se debería vivir si no fuese por placeres semejantes (τοιούτων ἡδονῶν, 258e2)? Fedro lleva un tipo de vida en la que prima por encima de todo la dedicación al disfrute intelectual que le aportan los discursos. Se trata de un goce que juzga muy superior al que ofrecen los placeres del cuerpo (αἱ περὶ τὸ σῶμα ἡδοναὶ, 258e4), la mayoría de los cuales exige

---

[676] Yunis (2011: p. 174): "ἰδιωτὴς (d10), in opposition to the specialized ποιητής who writes in verse (d10), here means non-poet, hence prose writer. The comprehensiveness of the inquiry is stressed again at its conclusion (277d1-e1, 278c1-d6)".

[677] Sócrates vuelve a poner en primer plano su ocio, sobre el que ya se había referido en 227b8. Por otra parte, la alusión en 229e3 a este mismo concepto sugiere que la problemática sobre la que se discute en lo sucesivo tiene cierta conexión con el conocimiento de sí. A tenor de que el conocimiento de sí es uno de los retos principales que deben afrontar Fedro y el lector del discurso, y que Sócrates y Platón así lo procuran, no ha de sorprender la insistencia en el asunto. La cuestión se hace todavía más evidente en el mito de las cigarras, del que nos ocupamos a continuación.

[678] El narrador ficticio del Ἐρωτικός lisiaco emplea el verbo δέομαι al inicio de su discurso, para referirse a su demanda o necesidad (*cf*. 231a1).

[679] Sobre la relevancia del concepto de ἐξέτασις véase el excelente texto de Rossitto (1989). En el *Fedro* encontramos en cuatro ocasiones el verbo ἐξετάζω, todas ellas en la segunda parte del diálogo: ἐξετάσαι (258d8); ἐξέταζε (261a2); ἐξετάζοντα (270c7); ἐξετάσαιμεν (277a10). Según hemos sugerido, la primera parte del diálogo no examina, al menos explícitamente, la naturaleza general de los discursos pronunciados, sino que esta tarea se relega a la segunda parte. Precisamente, ésta no sólo describe qué es la dialéctica, sino que pasa un examen dialéctico a los discursos anteriormente pronunciados. Así, si es cierto, como sugiere Rossitto (1989), "che il filosofare dialettico di Socrate possa essere inteso in generale come un vero e proprio ἐξετάζειν", podemos confirmar que la segunda parte constituye un giro dedicado a investigar sobre las condiciones generales del decir y del escribir bien, de tal forma que indirectamente se examina la valía de los tres discursos anteriores.

un dolor previo, sin el que no se obtendría el posterior disfrute, y motivo por el cual son llamados con justicia "placeres serviles" (ἀνδραποδώδεις, 258e5). Fedro actúa y piensa bajo el presupuesto de que los placeres de tipo intelectual son inocuos y que constituyen la dedicación más elevada para un humano. Dicho de otra forma, Fedro está convencido de que su tipo de vida, dedicada a la promoción y fruición constante de discursos, representa el mejor modelo, al estar lo corpóreo sometido a lo intelectual de una manera consciente, de tal forma que hacen de él un hombre plenamente libre. Fedro cree que, como el no-enamorado lisiaco que logró seducirlo, es dueño de sí mismo y que su relación con los discursos le ofrece un placer que no implica ninguna contrapartida[680]. Su actividad, dedicada a los discursos, resulta semejante al de la filosofía, y por eso Platón establece durante el diálogo una demarcación neta entre ambas, señalando la especificidad de cada una y los peligros a los que está sujeta la senda de las actividades intelectuales. Al fin y al cabo, los discursos tienen la capacidad de alterar el ἦθος y, por tanto, Fedro está jugándose su propio rumbo vital en lo que cree una actividad exenta de peligros. Precisamente, uno de los objetivos del mito de las cigarras es advertirle de estos peligros y de mostrar que su actividad dista de ser libre.

**II. 8. 2. El mito de las cigarras (258e6-259d8)**

En el punto en el que se retoma la pregunta particular de 234c6 y se formula la necesidad de abordar antes una cuestión general que permitirá solventar aquélla, Sócrates interrumpe el diálogo para introducir el mito de las cigarras. Como señala Robin, este mito "serait autre chose qu'un intemède. [...] Le mythe des Cigales est comme le pivot du *Phèdre*"[681]. Según defendemos, la denominada "segunda mitad" conecta plenamente con la primera, al constituir una búsqueda de las condiciones generales y necesarias que permiten contestar a la pregunta particular de Fedro en 234c6 y al resto de preguntas particulares que se formulen sobre cualquier discurso. En ese sentido, estamos de acuerdo con Robin en que el presente mito constituye una especie de pivote que sirve para engarzar la primera y la segunda mitad[682], introduciendo una narración que tiene como objetivo inmediato hacer que Fedro y el lector reflexionen sobre qué ha pasado hasta el momento, en qué punto de la conversación se encuentran y hacia dónde deben dirigirla[683].

Hemos señalado que Sócrates ha retomado la pregunta lanzada por Fedro, proponiendo una cuestión de orden general. No obstante, el nexo entre ambas

---

[680] De la misma manera que el racionalismo del que hace gala el no-enamorado es falso, también lo es el de Fedro. La palinodia, gracias a la imagen tripartita del alma introduce un mensaje claro: no existe una racionalidad pura entre los humanos. En el centro del no-enamorado y de Fedro habita el deseo. El segundo no lo sabe y por eso vuelve a ser necesario introducir otro mito que exhorta al conocimiento de sí.
[681] Robin (1933: p. XLVIII).
[682] Adviértase que si bien se acostumbra a dividir el diálogo en dos mitades, los tres primeros discursos ocupan treinta páginas de la edición de Stephanus, mientras que el resto de la discusión ocupa veintidós. Nosotros también emplearemos dicha división, pues resulta cómoda para comentar el diálogo.
[683] McCoy (2008: p. 185) ha advertido con gran acierto que, en tanto que Fedro constituye un *alter ego* con el que debe medirse el lector de los diálogos, en el fondo, la pregunta inicial con la que arranca el diálogo no sólo está dirigida a aquél, sino también al propio lector del diálogo: "Socrates first words of the dialogue – "My dear Phaedrus, where have you been and where are you going?" are words for Plato's audience as well". Del diálogo se desprende que toda alma humana está en movimiento y el alma filosófica, en tanto que reflexiva, debe preguntarse por su rumbo vital.

preguntas no es explícto, siendo tarea de Fedro y del lector encontrarlo. Fedro ha sido persuadido por la palinodia y está deseoso de seguir intercambiando palabras, en lo que para él constituye un placer intelectual puro. No obstante, según dijo el propio Sócrates tras conversar sobre el mito de Oritiya y Bóreas, él no tiene tiempo libre (σχολή) para dedicarse a cualquier ocupación discursiva, sino solamente a aquellas que le permitan conocerse a sí mismo. Precisamente, esto implica que Sócrates, que anteriormente mostró urgencia por dejar el lugar, no está dispuesto a permanecer en el mismo para dedicarse al *bavardage*. Sócrates prolonga la conversación para hablar de la relación entre los humanos y el λόγος, intentando que su interlocutor, que ha pasado la mañana escuchándolos, que acaba de engullir dos discursos de Sócrates y que está encantado de prolongar la conversación, reflexione sobre su propia relación con ellos. Después de que Platón ha mostrado tres recepciones de Fedro a tres λόγοι, dibuja un Sócrates que quiere discutir sobre las condiciones generales que deben gobernar nuestra relación con los discursos. Hasta el presente, Fedro ha opuesto una débil resistencia y se persuade de cada nuevo discurso que le presentan. Una vez recitados, tampoco parece que comprenda que la conversación que acaba de iniciarse se pregunta por las reglas generales mediante las que juzgarlos apropiadamente y relacionarnos con ellos de la manera óptima. Por eso, el mito de las cigarras introduce una ruptura en el diálogo recién comenzado, pero con el objetivo de que Fedro y el lector, después de la recepción de un texto tan extenso, variado y celeste como la palinodia, toquen con los pies en la tierra y se pregunten por su situación, por el sentido de la secuencia de los discursos anteriores y por la necesidad de prolongar el *festín* discursivo. Como en la escena inicial, se informa al lector de la dirección de Fedro, esto es, de dónde viene y hacia dónde va. Durante su encuentro, los dos personajes realizan un camino que es y no es el mismo; incluso transitando el mismo sendero, el movimiento de Sócrates no es análogo al de Fedro; el mito de las cigarras muestra que Sócrates, en contraposición a Fedro, no está dispuesto a conversar sobre cualquier cosa por el mero placer de hablar[684]: Sócrates y Fedro, cuyas vidas se ligan estrechamente al empleo del λόγος, mantienen una relación completamente diferente con éste; además, el segundo vive guiado por una ilusión que el primero trata de desenmascarar, a saber, que cualquier actividad intelectual-discursiva constituye en sí misma un bien y un placer inocuo.

Dicho esto, si volvemos al texto, vemos que Sócrates presenta el mito haciendo alusión a su propia situación y a la de su compañero, en lo que constituye una clara exigencia de no descuidar quiénes son, dónde están y a causa de qué. Porque tras las procesiones celestes de la palinodia conviene no olvidar que tenemos los pies asentados en tierra firme, Sócrates redirige su atención al lugar en el que se encuentran: tiene la impresión de que las cigarras (τέττιγες[685], 258e7), como de costumbre sucede

---

[684] El mito de las cigarras confirma lo que adelantamos en la escena inicial del diálogo: la caracterización que Sócrates hacía de sí mismo como un enamorado de los discursos (*cf*. 228c1-2) era totalmente irónica, en un claro intento de mimetizar las características de su interlocutor

[685] En lo sucesivo ofreceremos algunos rasgos característicos del simbolismo de las cigarras en la Grecia antigua. Para un análisis sinóptico original y con numerosas fuentes y referencias, véase Werner (2012: pp. 135-137). Entre los elementos más destacados está el hecho de que el ciclo reproductivo de las cigarras fue de gran interés para los antiguos: "the cicada was viewed as an earth-born creature that metamorphosed into a mature adult in several discernable stages" (Werner 2012: p. 136). Si el diálogo tiene que ver con el intento de que Fedro atraviese una iniciación y deje su condición *infantil* (i. e. acrítica) y alcance una vida de madurez (i. e. filosófica), la cuestión no parece desdeñable.

con el calor sofocante[686], mientras cantan (ᾄδοντες, 258e7) sobre sus cabezas y dialogan entre ellas, les están observando (καθορᾶν, 259a1). De manera que si los viesen (ἴδοιεν, 259a1) como a la mayoría de las personas al mediodía (ἐν μεσημβρίᾳ, 259a2), esto es, sin dialogar (μὴ διαλεγομένους, 259a2) y dando cabezadas y sucumbiendo a su hechizo (κηλουμένους, 259a3) a causa de la pereza mental (δι' ἀργίαν τῆς διανοίας, 259a3-4), se burlarían de ellos con justicia (δικαίως ἂν καταγελῷεν, 259a4), pensando (ἡγούμενοι, 259a4) que ciertos esclavos (ἀνδράποδ'ἄττα, 259a4-5) han llegado junto a ellas a este lugar de retiro, como van los corderos a la fuente al mediodía. En cambio, si los viesen (ὁρῶσι, 259a6) dialogando (διαλεγομένους, 259a7) y sorteándolas con sus naves (παραπλέοντάς σφας, 259a7) del mismo modo que se evita el hechizo de las sirenas (Σειρῆνας ἀκηλήτους, 259a7-b1), tal vez les diesen (δοῖεν, 259b2) admiradas (ἀγασθέντες, 259b2) el privilegio (γέρας, 259b1) de los dioses (παρὰ θεῶν, 259b1) que pueden conceder (ἔχουσιν [...] διδόναι, 259b1) a los humanos.

Fedro no duerme, sino que escucha con júbilo los discursos, siempre ávido de más; en esta ocasión se apresura a preguntar a Sócrates cuál es ese don que las cigarras pueden conceder, pues al parecer, resulta que nunca lo ha escuchado (ἀνήκοος, 259b3). Sin embargo, hemos señalado que, aunque despierto, a Fedro le ha pasado por alto que Sócrates lo está examinando a él y tampoco ha comprendido ni la función que tienen los diferentes tipos de relatos dentro de la conversación, ni el juego de disfraces de Sócrates. Por eso, el mito debe profundizar en la cuestión del *encantamiento/aletargamiento*, tratando de matizar en qué sentido un intelecto es dueño de sí mismo y está máximamente despierto o activo. De la presentación, podemos señalar como significativo que el ἀνδραποδώδεις de Fedro en 258e5 tiene su contrapunto inmediato en el de ἀνδράποδ'ἄττα (259a4-5) de Sócrates, quien parece reconocer que la dedicación intelectual de Fedro lo eleva por encima de la servilidad de la mayoría de personas, que a causa de la pereza mental, es decir, por ceder a los impulsos y apetitos del cuerpo, como las bestias, no dedican su tiempo a la conversación. No obstante, en lo sucesivo debemos comprobar lo que parece bastante dudoso, esto es, que todas las conversaciones tengan el mismo valor y que todas ellas nos hagan dignos de ganar el don de las musas. A pesar de que la molicie de la διάνοια siempre resulte rechazable, su actividad, si no está orientada a la meta que le es más propia, no nos hace merecedores del regalo de los dioses, esto es, no procura la elevación de nuestra condición hacia ellos.

Visto que su interlocutor no lo conoce, Sócrates se dispone a narrar el mito de las cigarras, pero antes, señala que es impropio de un hombre amante de las musas (φιλόμουσον, 259b5) no haber escuchado (ἀνήκοον, 259b6) tales cosas. Aquí, por una parte, parece que Sócrates liga la figura de Fedro con la del primer puesto del ranking que estableció en la palinodia, en la que encontrábamos al ἀνὴρ μουσικός; por otra, se subraya la relación que tiene Fedro con los discursos, a tenor de que las musas eran las inspiradoras por excelencia de los discursos más bellos. Según vimos, el *Fedro* no rehabilita al poeta inspirado, sino que las figuras del primer ranking debían ser analizadas con cautela, a tenor de que las propias contradicciones internas de la palinodia alertaban de que constituían una especie de trampa. Aquí, tal vez,

[686] Werner (2012: p. 136): "Cicadas were associated with the intense (especially noontime) heat of the midsummer season, when the crops and vegetation are in full bloom, and were seen beneficial for shepherds and farmers".

encontramos una pista del motivo por el que Platón introduce al seguidor de las musas en el primer puesto del ranking, junto al filósofo: podría constituir un guiño a Fedro, que en tanto que enamorado de los discursos es un seguidor de las musas. Fedro cree que su forma de vida es la más elevada, pero constituye su tarea desligar la simple devoción discursiva de la práctica filosófica, igual que es tarea del lector comprender la diferencia entre el que simplemente dedica su vida a los dicursos y el que la dedica a los discursos filosóficos, esto es, captar la diferencia entre Fedro y Sócrates. Asimismo, aludir directamente a Fedro como un amante de las musas y decir que no es apropiado que alguien como él no haya escuchado estas cosas, vuelve a prevenir a Fedro de que el mito *está hecho a su medida*[687]; es precisamente a él, alguien dedicado a los discursos, a quien conviene haber escuchado un mito semejante, por lo que el lector debe tratar de encontrar la relación de Fedro con las cigarras.

Según se dice, las cigarras fueron previamente humanos, en un tiempo en el que las musas todavía no habían nacido. Al nacer éstas, apareció el canto (ᾠδῆς, 259b8) y algunos humanos de los de entonces quedaron fuera de sí (ἐξεπλάγησαν, 259b8) a causa del placer (ὑφ' ἡδονῆς, 259b8), de manera que dedicados a cantar (ᾄδοντες, 259c1), se descuidaron de comer y beber (ἠμέλησαν σίτων τε καὶ ποτῶν, 259c1), y se murieron sin darse cuenta (ἔλαθον τελευτήσαντες, 259c1-2). Después de aquello nacio de éstos la raza de las cigarras, que recibió de las musas (παρὰ Μουσῶν, 259c3) el privilegio (γέρας, 259c3) de no necesitar desde que nacen ningún alimento (τροφῆς, 259c3), sino que sin comer ni beber se dedican en seguida al canto, hasta que mueren. Después van junto a las musas[688] para anunciarles quién honra en la tierra a cada una de ellas. En este punto, Sócrates establece una gradación entre las distintas musas, haciendo evidente que todos los discursos/cantos no son iguales, sino que existen diferentes tipos: Con Terpsícore[689] se asocian el coro y la danza, con Érato la lírica amorosa[690], y así en lo sucesivo. Cada discurso/canto honra a una musa, que a su vez, convierten a los que las honran en sus preferidos (προσφιλεστέρους, 259c2). No obstante, igual que en la palinodia habló de diferentes dioses para centrarse en la figura de Zeus, a saber, el dios que estaba vinculado con la naturaleza de los filósofos, el presente mito hace lo mismo, introduciendo una jerarquía clara: es a la mayor, Calíope, y a la siguiente, Urania, a quienes las cigarras dan noticia sobre los que pasan

[687] En 227c3-6, Fedro parecía conocer a Sócrates, diciendo que el discurso que había escuchado era de su incumbencia, al tratar el tema del ἔρως. Vimos que en realidad Fedro desconoce a Sócrates tanto como se desconoce a sí mismo. En este pasaje, en cambio, Sócrates sigue dando muestras de que él sí que conoce el carácter de su interlocutor.

[688] Werner (2012: p. 137) señala que la conexión entre las cigarras y la musas no es una invención platónica, sino que formaba parte del simbolismo de la época: "Their incessant sound was typically characterized as musical "song", and one that was "sweet" or "shrill". This gave the cicadas a connection to the Muses, poetry, and rhetorical arts more generally".

[689] Yunis (2011: p. 176): "Plato borrows from Hesiod the names of the Muses (*Theog*. 77-9) and the idea of connecting their names with the activities they supervise (*Theog*. 63-74), thought Plato adapts to his purposes what those activities are. Terpsicore's dances recall the dance-like procession of the souls upward within the vault of heaven (247a7, 250b5)".

[690] Literalmente, el texto dice que a Érato le notifican sobre aquellos que la honran en los asuntos amorosos (ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς). Dice Yunis (2011: p. 176): "the erotic activities that occupy those who are reported to Erato must, in this context, go beyond the traditional erotic activities such as those described by erotic poets (235c3) to include the divine erôs of the palinode (248d3)". No parece que su afirmación sea correcta, en tanto que la actividad erótica de la palinodia es análoga a la propia filosofía, la cual se liga a Calíope y Urania.

la vida dedicados a la filosofía (ἐν φιλοσοφίᾳ διάγοντάς, 259d4) y honran el tipo de música (μουσικὴν[691], 259d5) que les corresponde. Son éstas las que por ocuparse de las cosas del cielo (περί [...] οὐρανὸν, 259d6) y de los discursos divinos y humanos (λόγους [...] θείους τε καὶ ἀνθρωπίνους, 259d6) tienen la voz más bella (καλλίστην φωνήν, 259d7) entre las musas. Dicho esto, Sócrates introduce la moraleja para darle conclusión al relato: "así pues, muchos son los motivos para hablar (λεκτέον, 259d7) y no dormir (καθευδητέον, 259d8) al mediodía" (259d7-8).

En este mito Platón recoge distintas tradiciones antiguas y elabora[692] un relato que debe de servirle a Fedro y al lector del diálogo para comprender qué está sucediendo. No obstante, entre los intérpretes ha habido controversia al interpretar si lo que se propone es que los humanos debemos emular la locura de aquellos primeros humanos que descuidándose de su cuerpo[693] y necesidades físicas perdieron su vida cantando, o si por el contrario[694], el *encantamiento* que padecen con el canto constituye un olvido de sí que los humanos deben evitar[695]. Los que ven un acto ejemplar en la conducta de aquellos que a causa de su *encantamiento* más tarde se convirtieron en cigarras, suelen apoyarse en el οἱ τέττιγες ᾄδοντες καὶ ἀλλήλοις διαλεγόμενοι de 258e7-259a1, como elemento textual que refuerza su interpretación, señalando la relevancia del verbo διαλέγεσθαι, que interpretan como una alusión a la propia dialéctica que más adelante se propone[696]. No obstante, conviene señalar que este texto no se refiere a la situación en la que los primeros humanos se descuidaron de comer y beber, sino a las propias cigarras que han recibido el don de las musas[697]. Cuando se habla de aquellos humanos que quedaron fuera de sí al aparecer el canto de las musas, se dice simplemente que perdieron la vida cantando (ᾄδοντες, 259c1), sin ninguna alusión al verbo διαλέγεσθαι, por lo que no parece lícito emplear este pasaje para justificar que el *encantamiento* sufrido por los aquellos humanos que se convirtieron en cigarras se deba a la práctica de la dialéctica. Tenga o no el διαλεγόμενοι de 259a1 un sentido técnico, no sirve para justificar la tesis de que conviene imitar a aquellos primeros humanos. Al contrario, que se emplee en 258e7-a1, pero no en 259c1, podría sugerir lo contrario, esto es, que el canto de aquéllos no era *dialéctico.*

---

[691] La música es el arte que corresponde a las musas y aquí se está estableciendo una asimilación metafórica entre el discurso y la música.

[692] *Cf.* Frutiger (1976 : p. 233).

[693] *Cf.* Trabattoni (1995); McCoy (2008: p. 187); Bonazzi (2011); Yunis (2011).

[694] *Cf.* de Vries (1969); Burger (1980); Griswold (1986); Ferrari (1987); White (1993); Werner (2012); etc.

[695] De hecho, la disparidad de interpretaciones también es relativa a la propia función del mito, en tanto que para algunos, (p. ej., de Vries 1969: pp. 193) es un simple "relaxing intermezzo" que le permite al lector tomarse un respiro entre la intensidad de la palinodia y la segunda parte del diálogo. No obstante, la amplia mayoría de interpretaciones recientes subraya el valor funcional de este texto, como elemento esencial que sirve para ligar la primera y la segunda parte del diálogo (p. ej., Griswold 1986; Ferrari 1987; Werner 2012).

[696] Yunis (2011: pp. 175-176) constituye un ejemplo significativo de quienes defienden esta interpretación del mito, según la cual Fedro y el lector deben emular la actividad de los que fueron convertidos en las primeras cigarras. Su apoyo textual más significativo es el empleo del verbo διαλέγεσθαι: "The cicadas' "singing" represents the first, rhetorical-performative, part of the dialogue (230c2, 238d2, 241e1-2, 265c1-4); their "discussion whith each other" represents the upcoming, dialectical part (διαλεκτική, 276e5)" (p. 175).

[697] En lo sucesivo defendemos que abandonar la condición humana para convertirse en cigarra no constituye un auténtico *privilegio*, sino todo lo contrario, por lo que difícilmente puede tener aquí διαλεγόμενοι un sentido técnico. Más bien, pensamos que como en el primer discurso socrático, la jerga filosófica está dispuesta como una trampa para el interlocutor/lector, haciendo patente que lo importante de una discusión no son las palabras empleadas ni la forma/apariencia del discurso.

Por tanto, estamos en desacuerdo con los que afirman que debemos emular a aquellos humanos de los que surgió la especie de las cigarras. Además de lo que acabamos de decir, existen otros elementos textuales que pueden interpretarse en este mismo sentido. Especialmente relevante parece el ἐξεπλάγησαν ὑφ' ἡδονῆς de 259b8, pues señalamos que el ὑφ' ἡδονῆς respondía directamente al τοιούτων ἡδονῶν de Fedro en 258e2, en un pasaje en el que este último decía que debían seguir conversando, pues precisamente la búsqueda de los placeres intelectuales es el aliciente de su vida, aquello que dota de un sentido a su actividad, que, según cree, es la más elevada que puede practicarse entre los humanos. Si Fedro está dispuesto a seguir conversando por el mero placer intelectual que le procuran los discursos, esto es, por *le bavardage* o el mero *plaisir de parler*, y Sócrates está preocupado por él y su receptividad, parece lo más probable que el encantamiento que denuncia la forma verbal ἐξεπλάγησαν aluda a lo que Fedro comparte con aquellos humanos que se olvidaron de sus necesidades físicas y perecieron cantando[698]. De hecho, si el mito de las cigarras sirve para que Fedro y el lector adquieran consciencia de sí mismos, y en este punto el diálogo retoma la pregunta de Fedro en 234c6, que según hemos sostenido, en un inicio no se responde de manera suficiente, parece significativo que la respuesta burlona e irónica de Sócrates emplee el mismo verbo: el filósofo dijo que el discurso había sido divino, hasta el punto de sacarlo fuera de sí (ἐκπλαγῆναι, 234d1). Vimos que la ironía consistía en la estrategia mimética de Sócrates, en la que se revestía con los rasgos típicos de su interlocutor y el pasaje señala qué le sucede a Fedro ante los tres discursos que ha presenciado: los tres lo sacan fuera de sí, i. e. los tres lo entusiasman en una especie de delirio que le hace buscar nuevos. No obstante, su admiración depende de la forma retórica y de la habilidad persuasiva de los mismos, sin que le preste excesiva atención al contenido discursivo. Fedro dedica su vida a actividades relacionadas con el λόγος, pero sin que adquiera un conocimiento real mediante ellos y sin mejorar su condición. Es más, discursos como el de Lisias pueden suscitar en él un empobrecimiento moral en su carácter. Por eso, la alusión al encantamiento de aquellos humanos que se dedicaron al canto sin tener en cuenta su propia condición constituye una práctica a evitar: la iniciación de Fedro tiene que ver con atravesar una muerte y alcanzar una nueva vida, pero el proceso en ningún caso es análogo al de las cigarras. El comportamiento de aquellos humanos que quedaron fuera de sí por el canto de las musas es análogo al de Fedro[699], en tanto que ambos han quedado prendados, fuera de sí, en una condición pasiva en la que el canto o el discurso no resultan beneficiosos para ellos, debido a su receptividad; los unos alcanzan la muerte efectiva, el otro una figurada. Ferrari recoge bien esta cuestión: "Phaedrus [...] is susceptible to their disease. Not only has he been temporarily overwhelmed by the beauty of Socrates' magnificent encomium of love [...], but he is now all set to view the continuation of their subtle talk exclusively [...] as a prospect of further pleasure –albeit pleasure of the

---

[698] Pese a que de Vries analice el mito como un "relaxing intermezzo", ve también en él una crítica al excesivo deseo que muestra Fedro por la actividad discursiva: "Some fun is made of Phaedrus' φιλολογία" (de Vries 1969: p. 193).

[699] No resulta sustancial para una comprensión correcta del texto, pero creemos que el "privilegio" que obtuvieron las proto-cigarras de parte de las musas no constituye realemente un privilegio. Werner (2012: p. 146) sostiene algo semejante: "the "gift" that the cicada-men received from the Muses is no gift at all. [...] Much of the traditional lore surrounding the cicada confirms that metamorphosing into the insect would be lamentable".

noblest rank. That is why the myth of the cicadas crops up not in the immediate after-shock of the poetic speechmaking but only when the decision has been taken to analyze rhetorical effectiveness in general; because it warns Phaedrus (and indirectly the reader) how *not* to take the transition between the overtly poetic and rhetorical speeches and the sober analysis of the art they exemplify"[700]. Ἐξεπλάγησαν[701] constituye pues un elemento que señala que el encomio de la μανία no es sincero y que debe leerse con cautela. La condición pasiva del enamorado, del poeta inspirado, del lector o de Fedro, debe re-dirigirse hacia una actividad que combine de manera armónica la actividad con la pasividad.

En el fondo, vemos que el mito está tratando de suscitar la consciencia de sí en Fedro y el lector[702]. En la palinodia se advirtió que el alma humana está formada for diferentes partes y que resultaría insensato que el auriga no estuviese atento de sus caballos, vuelto totalmente hacia el horizonte supraceleste: sin el dominio efectivo sobre ellos, está destinado a la caída. Aquí, sucede algo análogo, en tanto que el humano debe conocerse a sí mismo y la relación que guarda con el λόγος, sin descuidar que habita un cuerpo y que requiere atenderlo para poder desarrollar las actividades intelectuales. El humano debe conocer quién es y cuál es su situación presente, si no quiere conducir de manera errada su vida. La caída se asocia en el diálogo al olvido de sí[703]. Además, la jerarquía de las musas sugiere que no todas las actividades intelectuales son del mismo tipo, por lo que se debe introducir un criterio que determine la relación con el λόγος. Precisamente, el pasaje en el que se establece una jerarquía entre las musas parece apuntar hacia esto, pero antes de comentarlo, citamos a continuación un pasaje de Werner en el que señala con gran acierto por qué resulta tan importante en este punto el tema del *encantamiento* y el olvido de sí: "It has been suggested to my (by G. R. F. Ferrari) that Phaedrus' problem is that in fact he is not bewitched *enough* by the palinode. I would say in reply that it perhaps depends on what we mean by "bewitchment". If we take the term to refer to a sense of awe that induces self-examination –in the way that the philosophical lover of the palinode is bewitched by the beloved, and then ascends to philosophy—then I agree. That is what we might call active or philosophical bewitchment. But it is *non*philosophical, passive bewitchment that seems to be Socrates' concern in the present passage, and then and

---

[700] Ferrari (1987: pp. 28-29).

[701] La interpretación de Yunis (2011*:* p. 176) a ἐξεπλάγησαν ὑφ' ἡδονῆς carece totalmente de justificación, cuando defiende que el placer de Fedro y el de los que se convirtieron en las cigarras es de un tipo diferente: "unlike Phaedrus (258e1-4), the proto-cicada men do not intellectualize pleasure but experience purely, and this way of experiencing pleasure (of a divine kind) is exemplary for Socrates".

[702] Un par de citas de Hadot (2008) sobre los diálogos platónicos resultan de gran interés para apreciar cómo en el *Fedro* Platón está procurando respecto al lector lo mismo que Sócrates respecto a su interlocutor, a saber, que problematice su propia actividad y considere si actúa según debe: "el diálogo socrático, sobre todo bajo la sutil y refinada forma que Platón le otorgó, tiende a provocar en el lector un efecto similar al de los discursos de Sócrates en vida" (pp. 16-17), "se trata de que el lector se percate de su error, no refutándolo directamente, sino exponiéndolo de tal manera que el despropósito de su postura aparezca ante él con claridad" (pp. 21-22). El lector del diálogo debe preguntarse en qué se asemeja a Fedro.

[703] De hecho, según señalamos, el pasaje sobre la caída combina dos imperativos: conocerse a sí mismo y conocer la auténtica realidad. La negligencia en cualquiera de los dos provoca igualmente la caída. En el fondo, vemos que la procesión celeste sirve como metáfora o modelo de la propia actividad filosófica en la tierra: el filósofo es el que realiza una actividad análoga a la del alma que sigue la circunvalación celeste de los dioses.

that is exemplified by Phaedrus. This also sees to be the reason why he enjoins Phaedrus to remain ἀκηλήτους (259b1) *un*bewitched"[704]. Las proto-cigarras, como Fedro, sucumbieron de manera excesiva ante la belleza del canto de las musas y, fuera de sí, esto es, olvidando su propia condición, se dedicaron a gozar de él hasta alcanzar la muerte. El apetito excesivo por el canto lleva a las proto-cigarras a la muerte, igual que el desmesurado deseo de Fedro por los discursos lo lleva a una situación penosa; incluso si la actividad discursiva está ligada de forma directa con el entendimiento, vemos que Fedro no es el señor dueño de sí mismo que él cree, sino que es esclavo de la persecución indiscriminada de los discursos y de la que obtiene un placer del cual es siervo.

Fedro, caracterizado en el discurso como un *filólogo*, dedica su ocio a la proliferación discursiva, con la que disfruta sobremanera. Ni el calor del mediodía, ni el encanto del lugar, ni el canto de las cigarras han adormecido su pasión, sino que en cuanto Sócrates finaliza sus dos discursos, está encantado con la invitación de su interlocutor a seguir hablando, seguro de que obtendrá de ella el placer más elevado. En un principio, la resistencia de Fedro frente a estos condicionantes es positiva, pero igual que los dos discursos socráticos muestran que no todos los tipos de enamorados son del mismo tipo, tampoco lo son todos los discursos, ni los que sienten pasión por ellos. De diferente manera, hay tipos muy diversos de actividades discursivas y sólo comprender esto permite establecer la demarcación propia del filósofo, respecto a otras figuras vinculadas de manera estrecha con el λόγος, como los rétores, sofistas, logógrafos, filólogos y poetas. La jerarquía que introduce el mito de las cigarras, con una función análoga a la jerarquía de dioses a los que introdujo la palinodia en lo concerniente al tipo de dios que seguía cada enamorado, sirve para poner de relieve esta cuestión.

Así como los enamorados filosóficos rendían culto a Zeus, los dialogantes filosóficos honran a las dos musas más adultas, a saber, Calíope y Urania. La primera, que era por excelencia la musa de la poesía[705], es la mayor entre sus hermanas y su nombre significa "voz bella"; la segunda, en clara alusión a su nombre, es la que se ocupa de las cuestiones del cielo. Estas características le permiten a Sócrates decir que son las que pronuncian los discursos divinos y humanos (λόγους [...] θείους τε καὶ ἀνθρωπίνους, 259d6) con mayor belleza. Los filósofos se definen en este punto como aquellos que pasan la vida dedicados a la filosofía y honran el tipo de música que les corresponde a estas diosas. Por tanto, se afirma que los filósofos son los que elaboran los discursos más bellos, los cuales versan sobre lo divino y lo humano. Se vuelve a caracterizar aquí a los filósofos como personas preocupadas por las cuestiones celestes, en lo que dijimos que constituía una asimilación irónica de las críticas que tildaban a los filósofos de *meteorólogos*. Los filósofos se preocupan del cielo, esto es, de lo divino, entendiendo con esto lo que está más allá del límite celeste, pero también de las proyecciones que ellos mismos hacen sobre el tipo de persona que quieren llegar a ser[706]. La alusión a los discursos humanos sugiere seguramente que la *meteorología* de

---

704 Werner (2012: p. 140, n. 26).

705 *Cf.* de Vries (1969: p. 194).

706 Identificamos tales proyecciones con el papel mediador de los dioses olímpicos en la palinodia. Adviértase que dichas proyecciones siempre están ligadas con lo trascendente, de manera que el humano nunca puede realizar plenamente su objetivo y gracias a lo cual su labor de perfeccionarse a sí mismo nunca se ve colmada ni puede conducir al conformismo.

los filósofos está íntimamente relacionada con el conocimiento y mejoramiento de sí mismos: la visión filosófica debe orientarse al mismo tiempo hacia la auténtica realidad y hacia su propia condición, y si alguno de los dos elementos está ausente, no se puede hablar de filosofía[707]; más todavía, el conocimiento de la auténtica realidad se consigue en buena medida a través de la introspección que trata de reconocer en el interior del alma el recuerdo de la visión de las Ideas. Los dos primeros discursos no introducen ninguna alusión a un horizonte trascendente, sino que sus límites estaban circunscritos a lo mundano; la palinodia, en cambio, integra el primer discurso socrático y le añade un horizonte nuevo, que hace que el discurso sea susceptible de convertirse en un texto filosófico; además, Fedro está de acuerdo en que se trata del discurso más bello, si bien seguramente no entiende que la belleza de los discursos no sólo depende de su forma, sino también de su contenido[708]. Así, aunque el apetito de Fedro por los discursos es insaciable y pese a que ha concedido la victoria del certamen a la palinodia, si no *examina* en qué sentido su contenido es o no es más bello que el de los anteriores y si no entiende en qué sentido Urania es fundamental para la filosofía, la palinodia habrá *encantado* a Fedro igual que el canto de las musas a las proto-cigarras, en lo que constituye una *seducción* que nada tiene que ver con una iniciación filosófica, sino con la mera persuasión.

La filosofía se asocia a un tipo determinado de discurso, como demuestra que otro tipo de actividades discursivas se asocien a otras musas. Aquí, a la manera de ejemplo, se habla de Terpsícore y de Érato, igual que en la palinodia se habló de Hera, Ares y Apolo. Especialmente significativo resulta que se introduzca a Érato, la cual se relaciona con las cuestiones del ἔρως (τοῖς ἐρωτικοῖς), y no se la sitúe en el primer lugar; el motivo, defendemos, es que la palinodia no fue un encomio indiscriminado del ἔρως, sino que se elogió una forma muy concreta de amor, igual que se loó una especie muy particular de μανία. En ese sentido, no todo discurso erótico es un discurso filosófico, como hemos sugerido en este escrito, y este pasaje ofrece otra pista de que el ranking de las vidas humanas tras la reencarnación enmascaraba numerosas trampas. Ahora bien, igual que no cualquier discurso sobre el amor constituye el tipo más elevado de discurso, no cualquier actividad discursiva corresponde al tipo más elevado de vida humana, y esto es lo que la palinodia trata de advertir a Fedro y al lector del diálogo; más todavía, un solo discurso (p. ej. la palinodia) puede constituir una pieza filosófica o no filosófica, en función de cómo nos relacionemos con él, esto es, en función de nuestra receptividad, como defendemos en lo sucesivo.

Fedro muestra el mismo anhelo discursivo que al inicio del diálogo y, en ese sentido, pese a superar el hechizo que produce el canto de las cigarras, al no ser crítica su recepción de los discursos y puesto que no emplea un criterio mediante el que *evaluarlos*, incurre en una ὕβρις análoga a la de los humanos que se quedaron fuera de sí al aparecer el canto de las musas. Igual que las proto-cigarras, Fedro se desconoce a sí mismo, y en lo que él ve una actividad placentera, propia de hombres libres e inocua, Sócrates advierte de un peligro grave: el λόγος puede elevarnos hacia lo divino y hacernos libres, pero también esclavizarnos y conducirnos hacia la muerte o la

[707] El ἔρως es el elemento que ha servido para establecer un nexo entre los dos niveles y la propia filosofía es un determinado tipo de ἔρως que media entre ambos.
[708] Pensamos, con de Vries (1969: p. 195, n. 1), que καλλίστη se refiere a la forma y al contenido de los discursos.

transformación en seres inferiores. Porque la cuestión depende del criterio, y porque Sócrates quiere incidir en la *receptividad* de su interlocutor, la primera parte ha surtido los elementos que permiten que la segunda parte no sea una discusión abstracta y desligada de cuanto concierne a los humanos y a Fedro. La segunda parte del diálogo, que trata de responder a una pregunta de orden general, sólo se entiende si se tiene en cuenta que ofrece una respuesta efectiva a los problemas de orden particular y a la pregunta concreta que un personaje manifiesta en la primera parte. Es decir, la primera parte del diálogo muestra en la práctica los problemas concretos que tiene Fedro con los discursos y la segunda parte propone dar un paso atrás y analizarlos de forma genérica, pues se trata del único camino para poder resolverlos con cierta solidez. Obviamente, que la segunda parte constituye el largo pero necesario camino para responder a la primera, es algo que Fedro[709] y el lector deben descubrir por sí mismos, si es que el λόγος tiene pretensión de ser filosófico y no mera literatura.

**II. 8. 3. El diálogo retoma la pregunta de Fedro en 234c6, abordándola desde una perspectiva general (259d9-262c4)**

El mito de las cigarras no ha incidido sobre Fedro, que sin agregar nada, sigue fiel a su pasividad, con tal de escuchar a su interlocutor seguir conversando. Su λεκτέον γὰϱ οὖν (259d9) es una invitación a Sócrates a que siga ofreciéndole un banquete, sin preocuparse del motivo por el que el mito de las cigarras constituía una narración que *un hombre como él* debía conocer. Incluso si la segunda mitad constituye una conversación y no una secuencia discursiva, lo cierto es que Sócrates lleva totalmente la iniciativa y Fedro sigue fijo en su condición pasiva, conducido[710].

Tras advertir a Fedro y al lector, y pese a que el primero no haya capatado el mensaje, Sócrates prosigue la conversación retomando la pregunta general formulada en 258d7, pero radicalizándola, es decir, haciéndola todavía más general: si anteriormente se había preguntado por las condiciones generales para escribir bien o mal, ahora se pregunta por las condiciones generales para proferir (λέγειν, 259e2) o escribir (γϱάφειν, 259e2) bien (καλῶς, 259e2) cualquier tipo de λόγος. La pregunta particular de Fedro en 234c6, que se preguntaba por la virtud del texto escrito de Lisias, obligaba a formular la cuestión de cómo se escribe bien; sin embargo, a tenor de que además del discurso de Lisias, Sócrates ha pronunciado dos más y de que conviene juzgarlos, y puesto que Fedro se relaciona tanto con discursos orales como con escritos, resulta conveniente y necesario formular la cuestión de manera más general, preguntádose no ya por lo que hace virtuoso a un escrito, sino por lo que hace virtuoso a cualquier tipo de λόγος.

---

[709] En 268c8-9 se puede apreciar que Fedro no ve que haya ningún nexo necesario entre los tres discursos y el examen de orden general. El propio Sócrates responde irónicamente a su intervención, señalando que fue una suerte (τύχη) tener dos discursos que permiten apoyar la conversación sobre ejemplos (*cf*. 262c10-d2).

[710] Incluso Yunis (2011: p. 177), que interpreta el pasaje de manera totalmente diversa, señala la actitud pasiva de Fedro en este punto: "prepared by the cicada story, Phaedrus is now ready to be initiated under Socrates' guidance into dialectical philosophy". No obstante, añade a continuación: "He has the advantage that the inquiry concerns". Según estamos defendiendo, no es sólo la segunda parte la que concierne a Fedro, sino que Sócrates ha amoldado todo lo dicho y todo lo hecho al interlocutor que tiene en frente.

Fedro vuelve a responder de manera escueta con un δῆλον[711] (259e3), dejando a su interlocutor la tarea de llevar la iniciativa. De esta manera, en lo sucesivo se aborda el tema de la retórica, pero conviene no perder en ningún momento de vista que el cambio de registro viene determinado por la necesidad de juzgar los tres discursos anteriores, de manera que Fedro pueda adquirir un criterio para relacionarse en lo sucesivo con el λόγος. La segunda parte del diálogo retoma la pregunta de 234c6, pero la amplia, en función de las carencias que ha mostrado Fedro hasta el presente.

Para comenzar la σκέψις Sócrates formula una pregunta general: "¿no es un requisito necesario para que los discursos se pronuncien (ῥηθησομένοις) bien (εὖ) y de forma bella (καλῶς) que el intelecto del que habla (τὴν τοῦ λέγοντος διάνοιαν) conozca (εἰδυῖαν) la verdad (τὸ ἀληθὲς) sobre las cosas que se dispone a hablar (ἐρεῖν)?" (259e4-6). La pregunta resulta relevante, pues la retórica se entendía como el arte de persuadir mediante la palabra, de manera que lo importante no era convencer sobre la verdad, sino simplemente persuadir. Por ello, ni siquiera se consideraba un requisito necesario conocer la verdad, sino que bastaba saber jugar con las opiniones y creencias de la gente, para persuadirla mediante lo verosímil y no mediante lo verdadero. Dijimos que el conflicto entre apariencia y realidad era constante en la primera parte, y vemos que a continuación se retoma la cuestión de manera general, en tanto que la retórica se preocupa de la primera, hasta el punto de ser comparada con un cosmético (*cf. Gorgias*, 463b5).

La respuesta de Fedro nos plantea este primer problema. Él, por sí mismo parece no haber meditado sobre el problema, pero ha escuchado (ἀκήκοα, 259e7) que el orador (ῥήτορι, 260a1) no está obligado a aprender previamente qué es lo justo (τὰ [...] δίκαια, 260a1) en realidad (τῷ ὄντι, 260a1), sino lo que podría parecerlo (τὰ δόξαντ', 260a2) a la multitud que lo va a juzgar (δικάσουσιν, 260a2). Es decir, el orador no está obligado a conocer realmente (ὄντως, 260a3) lo bueno (τὰ ἀγαθὰ, 260a3) o lo bello (καλὰ, 260a3), sino aquello que lo parece (δόξει, 260a3). El motivo es que el objetivo de la retórica es persuadir (πείθειν, 260a4), lo cual se logra a partir de las apariencias y no de la verdad (ἐκ τῆς ἀληθείας, 260a4).

Durante el diálogo, las intervenciones de Fedro sirven para desenmascarar su carácter y sus presupuestos; en esta ocasión su respuesta manifiesta cuál es su concepción de la retórica, en un grado más amplio del necesario para contestar a la pregunta que le han lanzado; por su parte, Sócrates toma nota y en lo sucesivo lo aprovecha. Fedro se delata a sí mismo en su λόγος, pero de momento, ha puesto las bases para que Sócrates lleve a cabo un primer examen sobre si para hablar bien hace falta conocer la verdad o si basta con dominar el arte de las apariencias. Fedro no se ha preocupado nunca de analizar la cuestión por su cuenta, sino que se contenta con dar por válido lo que ha escuchado[712], mientras que Sócrates propone considerar (σκοπεῖν, 250a6) si lo que dicen los sabios (σοφοί, 260a6) resulta relevante. Nuevamente nos encontramos con el término σόφος[713], que también aquí se emplea de manera irónica.

[711] Puede resultar significativo que en esta parte del diálogo en la que Fedro es incapaz de comprender la realidad de lo que está pasando, sino sólo lo aparente, tres de sus respuestas sean las siguientes: Δῆλον δή (258d6); Δῆλον (259e3); Φαίνεται (260e5).

[712] Dice Benardete (1991 p. 176): "Socrates puts to Phaedrus a difficult question; Phaedrus simplifies it so that it conforms with what he has heard".

[713] El término σοφία y sus derivados se cargan de un valor ambiguo e irónico en buena parte de sus apariciones en el diálogo. (*cf.* p. ej., 229c6; 229e3; 235b7; 236b7; 245c2).

Fedro no ha puesto en cuestión el discurso de esos hombres y Sócrates, en cambio, cita a Homero para decir que no es "palabra desdeñable"[714], pero que, en cualquier caso, conviene examinarlo. Nuevamente, mediante esta ironía Sócrates problematiza la cuestión de la receptividad; Fedro ha asumido sus palabras sin someterlas a un examen crítico, mientras que Sócrates advierte de la necesidad de revisar cualquier λόγος, por muy *sabio* que sea quien lo pronuncie. Como señala Benardete, "whatever may hold for the opinions of the many, the opinions of the wise lack the authority to enforce our speaking in conformity to them. However successful in its practic, its teaching is subject to review"[715]. Como señala Sala, se puede pensar que el adjetivo σοφοί se refiere colectivamente a los rétores con fama y los autores de τέχναι que formaban el bagaje cultural de Fedro, pero también a Isócrates y otros[716]. Sin embargo, el pasaje no se limita a indicar que debamos examinar la veracidad de los discursos de estas personas a las que en el actual contexto Platón puede estar apuntando, sino que conviene que el filósofo examine *cualquier* discurso que se le presente, independientemente de la eminencia o autoridad que tenga su creador. Consecuentemente, la palinodia también debe ser examinada.

Los tres discursos del *Fedro* deben ser examinados, pero primero se necesita saber qué criterio permite ofrecer un juicio sobre su bondad. De momento, Sócrates introduce la necesidad de considerar si para elaborar un discurso bueno existe el requisito previo de conocer la verdad sobre lo tratado, o si basta con dominar el arte de la apariencia y las creencias del auditorio. Expresado de otra forma, el examen propone dilucidar si la virtud de un discurso radica exclusivamente en su capacidad efectiva para persuadir o si, por el contrario, además de la persuasión requiere como fundamento el conocimiento de la verdad. Cabe recordar que el discurso de Lisias consigue su objetivo principal, que es persuadir o maravillar a su auditorio, en este caso, Fedro. Esta parte del diálogo se pregunta si el posterior rechazo del texto de Lisias se debe a que Sócrates ha conseguido persuadir a su interlocutor mediante dos nuevos discursos o si el ἐρωτικός λόγος puede juzgarse en sí mismo, en función de su relación con la verdad.

Para considerar la cuestión, Sócrates propone un ejemplo a su interlocutor, el cual, acostumbrado a la sutileza discursiva y tras acabar de escuchar la magnífica palinodia, lo juzga primero ridículo (γελοῖόν, 260b5) y a continuación totalmente ridículo (παγγέλοιόν, 260c2). En efecto, Sócrates pone un ejemplo un tanto ἄγροικος para el κομψός Fedro: supone una situación en la que él es el orador y Fedro el auditor, y en la que ambos desconocen qué es un caballo, pero en la que el primero sabe que el segundo considera que el caballo es el animal doméstico con las orejas más grandes. En tal situación, con el objetivo de persuadir al auditor de que compre un asno para defenderse de los enemigos, el orador compone un elogio de dicho animal, pero dándole el nombre de "caballo", y afirmando que se trata de una criatura de gran valor, tanto para labores domésticas como para el combate, pero también por su capacidad para transportar carga y por muchos otros bienes.

[714] *Cf.* Homero, *Ilíada* II, 361. Se trata de unas palabras que Néstor lanza a Agamenón, ofreciendo un plan mediante el que distinguir los soldados buenos de los malos. Por otra parte, adviértase que Néstor es el *alter ego* de Gorgias (*cf.* 261b-c). Benardete (1991: pp. 165-166) es uno de los autores que ha prestado mayor atención a la citación homérica y ofrece un análisis sugerente.
[715] Benardete (1991: p. 165).
[716] Sala (2007: p. 228).

El ejemplo no es recibido bien por Fedro, que lo cree ridículo y no parece dispuesto a conversar sobre asuntos tan campestres. El motivo, tal vez, es que la situación descrita no concuerda plenamente con lo que Fedro ha escuchado sobre la retórica (*cf*. 259e7-260a4); sus palabras muestran que para él la retórica es una cuestión que tiene que ver, sobre todo, con los discursos judiciales, como evidencia el empleo de δικάσουσιν en 260a2 y como se confirma en 261b1-3. Sócrates todavía no lo ha hecho explícito, pero la retórica se asocia a cualquier discurso persuasivo, y en ese sentido, el del asno constituye un ejemplo válido, si bien no resulta de capital importancia para los asuntos de la ciudad. En él encontramos una situación en la que dos personas desconocen la verdad, y en la que una consigue persuadir a la otra, gracias al λόγος y al conocimiento de las creencias y limitaciones cognoscitivas de su auditor. Sócrates presenta el ejemplo en el que un orador consigue persuadir al auditorio sin el conocimiento de la verdad y aprovecha que Fedro considere el ejemplo ridículo para introducir una consideración que pone de relieve que la retórica, desligada del conocimiento de la verdad y de lo bueno, puede constituir un peligro terrible. En efecto, el ejemplo puesto es ridículo (γελοῖον, 260c3) y amistoso (φίλον, 260c3), y si la persuasión se produjese sus efectos no serían altamente nocivos. No obstante, mejor (κρεῖττον, 260c3) que este tipo de persuasión sea ridícula y amistosa que terrible (δεινόν, 260c3) y malintencionada (ἐχθρὸν, 260c4), como el propio Fedro reconoce (*cf*. 260c5). Éste, que todavía no sospecha que terminará aceptando que la retórica está ligada a todos los discursos persuasivos, es incapaz de reconocer en este ejemplo un paradigma válido para hablar sobre ella. Entonces, Sócrates ofrece un ejemplo análogo al anterior, pero que sustituyendo la cuestión relativa al asno y al caballo por la del bien y el mal en relación a la política, toma un tono totalmente diverso: la cuestión ya no se manifiesta ridícula, sino terrible y malintencionada. No obstante, ambos modelos representan el mismo tipo de persuasión desligada a la verdad y sirven para mostrar que la retórica constiuye una potencia que abarca tipos de discursos muy diversos, y que en función del contexto puede resultar altamente nociva. Veamos el nuevo ejemplo y la sustitución socrática, que permite que Fedro, ahora sí, trate con mayor atención la situación descrita, a tenor de la relevancia de la misma.

El nuevo ejemplo pone en el centro de la escena un rétor (ὁ ῥητορικὸς, 260c6) que desconoce (ἀγνοῶν, 260c6) el bien y el mal (ἀγαθὸν καὶ κακόν, 260c6), y emplea su persuasión (πείθῃ, 260c7) con una ciudad igual de ignorante[717], no sobre la "sombra de un asno"[718] cuyo elogio compone como si fuera un caballo, sino acerca de lo malo como si fuera bueno, y habiendo estudiado (μεμελετηκὼς, 260c9) la opinión de la mayoría (δόξας [...] πλήθους, 260c9), la persuade (πείσῃ, 260c9) de hacer el mal en vez del bien (κακὰ πράττειν ἀντ' ἀγαθῶν, 260c9-10). Además, Sócrates añade una pregunta final: si esto ocurriese, ¿qué tipo de frutos recogería después de estas cosas la retórica (τὴν ῥητορικὴν, 260d10) de lo cultivado?

La situación es análoga, en tanto que el orador y el auditorio desconocen los referentes sobre los que el primero ejerce su influencia. El caballo es sustituido por el bien y el asno por el mal, y lo que se acaba de describir como un engaño ridículo y

[717] Yunis (2011: p. 180): "ὡσαύτως ἔχουσαν: i.e. like the speaker, ignorant of the good and bad".

[718] Yunis (2011: p. 180): "ὄνου σκιᾶς: "an ass's shadow" was proverbial for something worthless (Ar. *Vesp*. 191, PCG 199; *Corpus paroemiographorum graecorum* 1.169 Leutsch-Schneidewin). The utter worthlessness conveyed by the expression heightens the contrast with the real damage done by the speaker".

amistoso se carga de un carácter terrible. La situación habla de un rétor que no conoce el bien y el mal, por lo que ni siquiera se le atribuye una mala intención. No obstante, en tanto que juega con el sentido de unas palabras cuyo referente desconoce, pero que resultan fundamentales para el desarrollo de la ciudad, podríamos reprocharle que está jugando a un juego peligroso, en el que los beneficios que puede recoger son escasos en comparación con el mal que siembra, como el propio Fedro reconoce en 260d2.

La primera crítica a la concepción tradicional de la retórica se vincula a los peligros morales y políticos de un tipo de persuasión desligada del conocimiento de la verdad sobre las cosas de las que habla. Tanto en el caso del caballo y del asno, como en el del bien y el mal, la situación es análoga y la envergadura del peligro sólo varía en función del contexto en el que se lleva a cabo la persuasión; la causa, en cambio, en ambos es la misma, a saber, la incapacidad de distinguir la especie del caballo de la del asno, igual que en la segunda la ignorancia para identificar el bien y el mal en su naturaleza específica y en función de sus diferencias.

Tras la lectura de su discurso, Fedro trató de defender como pudo a Lisias, pero más con la intención de propiciar que Sócrates rivalizase con él mediante otro discurso, que como una ayuda real y amistosa. Tras los dos discursos posteriores, Fedro deja a Lisias en total soledad y critica su mediocridad en comparación con la palinodia, acusándolo de ser un logógrafo. Entonces, es el propio Sócrates el que trata de defender de algún modo a Lisias, señalando que el hecho en sí de escribir no resulta reprobable. Aquí, Sócrates nuevamente elabora una especie de defensa de la retórica, a tenor de que Fedro se muestra incapaz de socorrerla y fiel a su condición pasiva asiente cómodamente a lo que dice su interlocutor. Con ello, Platón dibuja una especie de monólogo socrático en el que él mismo dialoga con la retórica tradicional, en la que se pregunta si no han rechazado (λελοιδορήκαμεν, 260d4) de manera más rústica (ἀγροικότερον, 260d3) de lo debido el arte de los discursos (τὴν τῶν λόγων τέχνην, 260d4). Sin este diálogo que el propio Sócrates propicia por sí solo, el ataque lanzado contra la retórica, incluso si hubiese persuadido a Fedro y a algún lector, no sería suficiente, pues no alcanza la raíz del problema. Así se trata de un pasaje muy relevante, que constituye el primer lugar del diálogo en el que se relacionan los conceptos de τέχνη y retórica. Hasta el presente se había hablado de la persuasión y de la retórica, pero sin señalar en ningún momento que se trate de una τέχνη. En lo sucesivo, en cambio, esta cuestión resultará fundamental. Además, se define la retórica como el arte de los discursos, lo cual empieza a sugerir que dicho arte se liga a cualquier λόγος que tenga que ver con la persuasión y no solamente a los discursos judiciales, como había oído decir Fedro.

Sócrates reproduce a continuación un posible argumento con el que la retórica se defendería a sí misma, señalando que ella no fuerza (ἀναγκάζω, 260d5) a nadie a aprender a hablar (μανθάνειν λέγειν, 260d5) desconociendo (ἀγνοοῦντα, 260d4) la verdad (τἀληθὲς, 260d5). Al contrario, su consejo, si vale de algo, es que la adquieran antes de acudir a ella. Sin embargo, añade una importante afirmación, a saber, que sin la retórica el conocedor de la realidad de las cosas (τῷ τὰ ὄντα εἰδότι, 260d8) no conseguirá por esto persuadir con arte (πείθειν τέχνῃ, 260d9)[719].

En la réplica de la retórica, se sugiere que el mal moral y político con el que la relacionaba Sócrates en los ejemplos empleados no está justificado, pues deriva del

[719] Platón pone en boca de Gorgias una tesis semejante en *Gorgias* 456c-457c y 459c-460d.

desconocimiento de la verdad y no de la propia técnica retórica. Ella no desaconseja el conocimiento de la realidad de las cosas, sino todo lo contrario, pero subraya que su arte no se liga directamente con la verdad, sino con la persuasión. Es decir, la retórica enseña a persuadir independientemente de la relación con la verdad que tengan los que la adquieran, por lo que los efectos nocivos no derivan de ella, sino de la ignorancia de los que adquieren dicho arte.

Fedro parece estar disfrutando ante el espectáculo de la lucha argumentativa que está representando Sócrates. Por eso y porque la réplica le ha parecido pertinente, introduce una pregunta para que Sócrates prosiga su diálogo con la retórica: "¿Y no hablará con justicia al decir esto?" (260e1). Lo que no parece probable, es que comprenda por sí mismo que en su última intervención Sócrates ha orientado la discusión de tal forma que le permite introducir una cuestión fundamental para resolver la pregunta general por la manera de escribir o proferir bien los discursos: se trata del concepto de τέχνη. La retórica pretende ser el arte que enseña la manera de escribir o decir bien un discurso y Sócrates quiere refutar esto, demostrando que, a pesar de lo que ella diga, no constituye una verdadera τέχνη, esto es un conocimiento basado en las causas necesarias y suficientes. Así, el rumbo que toma Sócrates tiene el objetivo de negar a la retórica tradicional su pretensión de ser el arte de los discursos, es decir, el arte del escribir y del decir bien. La siguiente intervención de Sócrates confirma esta estrategia, pues señala que para que la réplica sea válida, tiene que demostrar mediante el λόγος de sus testigos que se trata de un arte (τέχνῃ, 260e3). Igual que Fedro ha *escuchado* cosas sobre la retórica (*cf*. 259e7), a Sócrates también le parece (δοκῶ, 260e3) escuchar (ἀκούειν, 260e3) algunos argumentos (λόγοι) que acuden contra ésta y la rechazan, alegando que miente (ψεύδεται, 260e4) y que no es un arte (οὐκ ἔστι τέχνη, 260e4), sino una rutina carente de arte (ἄτεχνος τριβή[720], 260e5). Y no es lo único que ha escuchado Sócrates, pues trae a colación lo que se supone que es una frase hecha de los lacedemonios[721]: "y un arte (τέχνη) verdadero (ἔτυμος) del decir (τοῦ [...] λέγειν) que no esté ligado a la verdad (ἄνευ τοῦ ἀληθείας) ni existe ni existirá en lo sucesivo" (260e5-7).

Fedro ha escuchado decir una cosa sobre la retórica y Sócrates responde que él ha escuchado decir otra. El marco sigue siendo el de la pregunta por el arte de hablar o escribir bien, y para intentar resolverlo, Sócrates propone *examinar* si la retórica tradicional constituye tal arte. Su hipótesis es la contraria: la retórica tradicional no constituye un arte, sino una rutina o habilidad carente de arte. El motivo se sugiere en la pretendida frase del lacedemonio: no se puede poseer el arte de hablar bien si no se conoce la verdad. En el fondo, la noción de τέχνη, que significa un conocimiento a través de las causas necesarias y suficientes, implica el conocimiento de la verdad sobre el objeto de dicho arte, lo cual debe extenderse al ámbito de la retórica. Sin el conocimiento previo de la verdad sobre lo que se habla, no se puede hablar con arte, es decir, no se puede hablar bien[722]. Pero el problema ha sido apuntado como una mera

---

720 En *Gorgias* 463b4-5 se dice lo que sigue de la retórica: οὐκ ἔστιν τέχνη ἀλλ' ἐμπειρία καὶ τριβή.

721 Yunis (2011p: 181): "φησὶν ὁ Λάκων: "the Laconian" is not a particular Spartan but a generic representative of the Spartans".

722 Para la retórica hablar bien equivalía a hablar persuasivamente. En ese sentido, si quiere contradecirla, debe demostrar que para persuadir bien se requiere conocer la verdad. Según se desarrolla en lo sucesivo, para persuadir a través de las causas necesarias se requiere el conocimiento de la verdad, por lo que la

opinión recibida acríticamente. Fedro y Sócrates han escuchado cosas dispares sobre la retórica y es momento de examinarlo. El primero ve el problema e invita a Sócrates a que prosiga con sus argumentos, conduciéndolos (παράγων, 261a2) hasta el lugar, examinándolos (ἐξέταζε, 261a2) y viendo qué dicen y cómo se expresan (τί καὶ πῶς[723] λέγουσιν, 261a2). Fedro disfruta ante la *actividad* de Sócrates y le exhorta a realizar por sí mismo el examen, que él recibirá con su habitual pasividad y su acostumbrado júbilo.

Frente al entusiasmo de Fedro por la controversia que se anuncia, Sócrates se dirige retóricamente a los discursos/argumentos[724] (λόγοι) que niegan que la retórica constituya un arte, exhortándolos a que aparezcan y persuadan (πείθετε, 261a4) a Fedro, de bella progenie[725], de que si no filosofa (φιλοσοφήσῃ, 261a4) lo suficiente (ἱκανῶς, 261a4), no será nunca capaz (ἱκανός, 261a4) de hablar sobre ningún asunto. Sócrates se muestra tan entusiasta[726] como Fedro en este punto y se dispone a vivificar los argumentos a los que se refiere, para que sea el propio Fedro quien responda y, así, sacarle de su posición acomodaticia.

Sócrates emplea un tono análogo al que podría usar un orador para presentar su discurso y el πείθετε de 261a4 refuerza esta impresión, como si la importancia y valor de los argumentos futuros residiese en la persuasión sobre Fedro y no tanto en su aprendizaje de cuál es la verdadera naturaleza de la retórica. No obstante, lo anunciado y lo ofrecido no concuerdan, y lo que encontramos a continuación no es un discurso,

---

retórica que no esté ligada al conocimiento previo de la verdadera realidad queda desposeída de su condición de arte. En estas líneas se ve el germen del problema.

723 La respuesta de Fedro indica que pese a los intentos de reconducir la atención de Fedro, éste, además de en el contenido (τί), sigue fijándose en la forma de lo narrado, es decir, en cómo (πῶς) se expresa.

724 Sócrates se dirige a los *λόγοι* mediante el vocativo θρέμματα γενναῖα (262a3), inmediatamente después de haber hablado sobre el caballo y el burro, y empleando el término θρέμμα (260b8), en lo que probablemente se trate de un juego de palabras de Sócrates.

725 El καλλίπαιδά [...] Φαῖδρον parece aludir a la condición de Fedro como *intellectual impresario*. Según hemos visto, Sócrates conoce qué tipo de persona es Fedro y que se dedica a suscitar la proliferación discursiva entre sus allegados y conocidos. Se trata de la interpretación habitual del pasaje, la cual cuenta con el respaldo de evidencias textuales (*cf*. 242a6-b5) y del contexto dramático. No obstante, conviene aludir a la idiosincrática interpretación de Benardete (1991: p. 169), que propone desplazar la coma que habitualmente se coloca antes del καλλίπαιδά τε y situarla inmediatamente después. Así, el sintagma del vocativo referido a los discursos se transforma en θρέμματα γενναῖα, καλλίπαιδά τε y el significado del texto varía. En ese sentido, Sócrates estaría diciendo que los argumentos que va a traer a colación a continuación y que niegan que la retórica sea un arte, son unas criaturas de bellos hijos, en el sentido de que son capaces de fecundar el alma de Fedro, haciendo que surjan nuevos y más bellos discursos. La interpretación de Benardete no es inverosímil, sobre todo, cuando al final del diálogo se nos habla de la escritura en el alma 276a5 y los jardines de las letras en 276d1. Empero, creemos que el contexto dramático hace más probable que el sentido original del texto se corresponda con el de la ofrecida por la puntuación tradicional del texto. Además, el pasaje no habla de hacer comprender a Fedro, sino de persuadirlo (*cf*. 261a4), con lo que si se persuade de que para hablar bien conviene filosofar, pero no aprende a hacerlo, parece que el resultado no será una bella progenie, esto es, bellos discursos, sino la misma charlatanería que ha presentado hasta el momento.

726 De Vries (1969: p. 202) acierta al señalar que el texto contiene elementos que hacen pensar en que Sócrates parodia un "grand style", en un contexto en el que, salvo el júbilo de Fedro, no parece que haya más motivos. Para responder a cuál es el estilo parodiado, podría resultar relevante el comentario de Yunis (2011: p. 182), que afirma que el contexto original del término καλλίπαις es el de la tragedia. En cualquier caso, creemos que la repentina elevación que Sócrates introduce en su respuesta se debe a la misma estrategia mimético-burlona de la que hace gala durante todo el diálogo, la cual constituye un intento de que Fedro adquiera conocimiento de sí.

sino un diálogo basado en preguntas y respuestas, que examina racionalmente si la retórica desligada del conocimiento constituye un arte. El objetivo del mismo no consiste en rechazar la retórica en sí, sino en refutar la afirmación de la retórica tradicional de que por sí misma y desligada del conocimiento de la verdad constituye una τέχνη. Al contrario, el pasaje comentado sugiere que lo que se propone es subordinar la retórica a la filosofía: sólo una vez conozcamos la verdad podremos hablar con arte. Precisamente por esto, si Fedro se *persuade* de los argumentos, pero *no aprende* a filosofar, nunca podrá adquirir la técnica de hablar con arte (o juzgar si un discurso está compuesto con arte), con lo que el verdadero objetivo de Sócrates, a saber, causar en su interlocutor una persuasión acompañada del aprendizaje efectivo de la filosofía, queda velado y su examinación se reviste con la apariencia de un ἀγών retórico en el que dos tesis opuestas buscan la victoria en la batalla.

Por su parte, Fedro no se amedrenta, sino que expectante como está, anima a Sócrates a que le interrogue (*cf*. 261a6). Éste, que tomó nota de lo que las palabras de Fedro implicaban entre 259e7 y 260a4, propone una definición general de la retórica que no concuerda con los presupuestos de aquél: "¿Acaso no es el arte retórico (ἡ ῥητορικὴ [...] τέχνη) en su totalidad (τὸ [...] ὅλον) cierta forma de conducir las almas (ψυχαγωγία[727] τις) a través de los discursos (διὰ λόγων), no solamente en los tribunales y demás reuniones públicas, sino también en las privadas? ¿Y no es ella un mismo arte en las cuestiones pequeñas o grandes, sin que sea más honrosa (ἐντιμότερον), si su empleo es correcto (ὀρθὸν), en los asuntos serios (σπουδαῖα) que en los asuntos de poca importancia?" (261a7-261b2). Gracias a la respuesta de Fedro entre 259e7 y 260a4, Sócrates ya advirtió que la definición que aquél *ha escuchado* sobre la retórica es otra y se confirmó en la conversación sobre el ejemplo de la retórica aplicada al caso del asno y del burro, la cual no tenía ninguna relevancia para Fedro, al no tratarse de ninguna cuestión relativa a lo que él considera que incumbe a la técnica de hablar bien. Por eso, añade una breve pregunta final que subraya que Fedro no ha examinado nada por sí mismo, sino que todo lo que sabe y lo conoce de oídas: "¿O cómo has escuchado (ἀκήκοας) tú esto?" (261b2).

La pregunta resulta de suma importancia, puesto que, contrapuesta a la de la retórica tradicional, ofrece la definición de retórica que Sócrates quiere imponer. Según la nueva propuesta, esta técnica es, antes que nada, cierta forma de ψυχαγωγία a través del λόγος. En este punto, conviene tomar distancia del texto, y mirar algunos de los motivos que han atravesado el diálogo hasta el momento:

1) la conducción ha sido un elemento central de todo el diálogo: se inicia con la pregunta de Sócrates por el movimiento de Fedro, esto es, por la dirección en la que conduce su vida; a continuación Fedro parece tomar la iniciativa, guiando a Sócrates ἔξω τείχους y forzándolo a pronunciar su primer discurso (*cf*. 236e4-5). No obstante, dijimos que este último fingía dejarse guiar y que, en realidad, lleva durante todo el diálogo la iniciativa en la discusión, plenamente consciente del rumbo de la misma, de la meta y de su objetivo. En ese sentido, Sócrates se muestra como un ψυχαγωγός: como Hermes, su misión está relacionada con la conducción de las almas al más allá,

[727] Resulta relevante la nota de Bonazzi (2011: p. 165, n. 213), especialmente por su alusión a Isócrates: "Nell'uso corrente del tempo ψυχαγωγία indicava l'evocazione dell'anima dei morti (cfr. per esempio Aristofane, *Av.*, 1555; cosí anche in *Leg.*, 909b); in Isocrate esso alludeva alla capacità di ingannare o abbindolare (cfr. Isocrate, *Evag.*, 10; *Ad Nic.*, 49): sul senso che le attribuisce Platone, cfr. *infra* 271c10 [...]". Véase también Moss (2012: pp. 3-4), que habla sobre el uso de este sustantivo y de sus formas verbales.

pero entendiendo esto último como el mundo de la auténtica realidad. También en ese sentido, Sócrates está intentando iniciar a Fedro en una especie de ritual filosófico, pero cuya actividad está indisolublemente ligada con el λόγος.

2) El arte de la persuasión es susceptible de desarrollarse en cualquier contexto relacionado con el λόγος, independientemente del asunto tratado y de la magnitud del mismo. Habida cuenta de que Fedro pasa su vida relacionado con el λόγος, se le está alertando de que su alma se mueve en el medio a través del cual se produce la persuasión, esto es, la conducción anímica. Así, la actividad que Fedro acaba de describir (*cf*. 258e1-5) como inocua y más elevada entre los humanos, resulta estar repleta de peligros, ya que, en función de su impacto, las almas pueden ser conducidas de manera muy diversa[728]. Lo que Fedro pensaba que constituía un placer en nada ligado con la servidumbre, si la hipótesis de Sócrates se demuestra, en realidad es susceptible de constituir un *encantamiento* que coacciona y subyuga mediante una voz melosa y atractiva. Fedro no sospechaba que él esté a merced de los que ejercen la retórica, pues según su presupuesto ésta solamente se pone en práctica en los discursos judiciales y en algunos discursos deliberativos. Así, si Sócrates está en lo cierto, aquél debe repensar su relación con los discursos y comprobar si está siendo conducido por ellos y hacia dónde, no sea que esté siendo *desviado hacia lo injusto* (*cf*. 250a3-4).

3) En la palinodia el alma ha sido definida esencialmente como movimiento y, más concretamente, como auto-movimiento. Lo propio de las almas y aquello que las eleva por encima de lo inanimado es su capacidad de conducirse a sí mismas. En ese sentido, la condición pasiva de Fedro respecto a Sócrates y respecto a los discursos en general parece indicar que Fedro vive enajenado de su esencia. Fedro se cree libre y dueño de sí mismo, y en buena medida, a causa de que el placer que persigue es de tipo intelectual, es decir, obtenido mediante el λόγος. En cambio, si se demuestra que la retórica impregna todos los discursos, tendrá que revisar su relación con los mismos, a tenor de que la actividad discursiva no es inofensiva, sino que enmascara un problema de suma importancia, hasta el punto de ser capaz de alejar al humano de su propia esencia, esto es, del auto-movimiento. Sócrates está tratando de que Fedro, como el que es amado por un filósofo, gracias a su iniciación pase a convertirse en enamorado filosófico, para lo cual debe hacerse dueño de sí mismo. Fedro no sucumbe ante el canto de las cigarras, pero si no toma las propias riendas de su nave, su vida continuará degradada, asemejada a lo inerte (ἄψυχος), esto es, a lo que recibe el movimiento siempre de fuera.

4) La palinodia describió el modo de ser de las almas mediante el símil del carro alado. Buena parte de su desarrollo estaba dedicado al análisis de las diferentes partes del alma, sus tensiones internas y su conducción. Las almas se conducen de la mejor manera posible cuando en ellas se introduce la jerarquía apropiada, i. e. cuando el auriga subyuga a sus caballos. En cambio, puesto que es al auriga al que le corresponde encargarse del timón, si es el caballo blanco el que lleva el mando de la nave, el rumbo no es el óptimo, pero tampoco es la peor situación posible, ya que el caballo negro está constreñido al papel que le corresponde. El tercer tipo de conducta,

---

[728] El ὑπό τινων ὁμιλιῶν ἐπὶ τὸ ἄδικον τραπόμεναι (250a3-4) de la palinodia podría estar adelantando el peligro de la ψυχαγωγία, en tanto que el alma es susceptible de ser *desviada* hacia lo injusto a causa de ciertas compañías. Pese a que nada se diga al respecto, parece claro que la influencia de dichas compañías radica en dos cuestiones fundamentales: por una parte está el campo de la πρᾶξις y por otra el del λόγος.

que se produce cuando el caballo negro tiene el control, es la más desordenada y constituye el tipo de vida más miserable o servil para un humano. Fedro debe reconsiderar en este punto cuál es el verdadero orden de su ψυχή. Porque el caballo negro también se mostró capaz de hacer uso del λόγος para persuadir a las otras partes del alma, debe reconsiderar hacia dónde está dirigido su deseo y qué tipo de λόγος consume, si es que realmente quiere avanzar hacia la conquista de sí mismo.

Al regresar al texto, se comprueba que Fedro, fiel a la creencia de que sólo se escribe y se habla según el arte (τέχνῃ, 261b4) retórico en los juicios y los discursos deliberativos, manifiesta su desacuerdo con la definición ofrecida por Sócrates. La magnitud del problema no es liviano, pues da pie a preguntarnos si comprende que el texto de Lisias, cuyo género es demostrativo, está íntimamente ligado a la retórica y que su impacto ha actuado sobre él; obviamente, puede sostenerse lo mismo sobre los dos discursos socráticos, en el sentido que han impactado sobre él. Sócrates quiere resolver el problema, pues de lo contrario Fedro corre el riesgo de no comprender que su *modus vivendi* se juega en el territorio propio de la retórica, la cual tiene la capacidad de transportar las almas. Por eso, entre 261b y 262c4 Sócrates trata de mostrar a Fedro mediante preguntas y respuestas breves que la verdadera técnica retórica debe ir ligada al conocimiento de la verdad y que se trata de un arte que impregna todos los asuntos relacionados con el λόγος.

Sócrates inicia la argumentación preguntándole si sólo ha escuchado (ἀκήκοας, 261b7) hablar de los manuales (τέχνας[729], 261b6) sobre los discursos (περὶ λόγων, 261b7) que Néstor y Ulises compusieron en su tiempo de ocio (σχολάζοντες, 261b7) en Troya, y no en cambio de los de Palamedes. Fedro no sólo niega conocer los de este último, sino también los de los primeros, a no ser que entienda Gorgias por Néstor y Trasímaco o Teodoro por Ulises.

Obviamente, Néstor y Ulises nunca *escribieron* manuales de retórica[730], sino que, como Fedro intuye, Sócrates está empleando estos personajes para referirse a algunos de los representantes más ilustres de la retórica, sin emplear por el momento ningún nombre concreto. En cualquier caso, los personajes no están escogidos gratuitamente, pues en los siglos V y IV, Néstor y Ulises eran considerados los personajes homéricos con mayor destreza oratoria, y lo mismo podemos decir de Palamedes, que rivaliza con el segundo en sus discursos[731] y que el propio Gorgias empleó como motivo en su *Defensa de Palamedes*. De Palamedes conviene señalar también que la tradición le atribuye ser el inventor de una gran cantidad de artes, por lo que se ha asociado con el equivalente griego del dios egipcio Theuth, al que más adelante alude el propio Sócrates. En cuanto a los tres personajes históricos a los que se hace alusión, podemos señalar con Bonazzi[732], que "Gorgia, Trasimaco [...] e Teodoro[733] [...] sono alcuni tra i piú importanti sofisti e retori nella Grecia del V secolo, celebri in particolare per l'impegno profuso nello sviluppo della tecnica retorica (Aristotele, *Soph. El.* , 183b; a

---

[729] Yunis (2011: p. 184): "written *technai* are written accounts of a *technê*".

[730] Bonazzi (2011: p. 167, n. 215): "[...] Il referimento ai manuali è evidentemente ironico".

[731] Yunis (2011: p. 184): "Nestor and Odysseus were recognized in the fifth and fourth centuries as Homer's most accomplished speakers (Ar. *Nub.* 1057, Antisthenes *AS* B 19.10, Xen. *Mem. 4.615*); Palamedes was Odysseus' rethorically skilled opponent (Gorg. *Pal.*)".

[732] Bonazzi (2011: p. 167, n. 216).

[733] Para una información más amplia de Teodoro de Bizancio véanse Nails (2002: pp. 281-282) y Velardi (2006: pp. 71-72).

tutti erano anche attribuite τέχναι τῶν λόγων)". Más allá de los nombres referidos, de momento resulta relevante destacar que el pasaje sirve para mantener la contraposición que acaba de producirse entre la concepción amplia de Sócrates sobre la retórica y la más reducida de Fedro[734]. Precisamente, porque en su pregunta Sócrates presupone que Fedro conoce los manuales de retórica de Néstor y Ulises, con ellos debe referirse a una concepción estrecha de dicho arte, que solamente atiende a los discursos judiciales y deliberativos; en cambio, en tanto que la pregunta presupone el desconocimiento de Fedro de los manuales de Palamedes, estos últimos deben asociarse con una concepción más amplia de la retórica, análoga en cierto sentido a la que acaba de proponer Sócrates (*cf.* 261a7-b2) y que incluye la retórica *de los asuntos privados*. Esta cuestión queda confirmada en 261d6, donde se alude a un cierto "Palamedes eleático", que por el contexto, lo que se predica de él y su origen, parece que debe enmascarar a Zenón de Elea[735], maestro en el arte de las antilogías y las paradojas, capaz de defender ora una tesis, ora la opuesta.

A Sócrates de momento no le interesa esta labor *alegorizante* que trata de reconocer personajes históricos tras las figuras de los héroes homéricos, por lo que, visto que Fedro no ha captado que tras la contraposición entre esos dos tipos de manuales se esconde el problema de entender la retórica en un sentido amplio o estrecho, decide dejar el tono irónico y elevado a un lado, e introduce una pregunta que trata de resolver la cuestión de forma clara y argumentativa: le pregunta a Fedro si los litigantes (οἱ ἀντίδικοι, 261c5) no sostienen discursos opuestos (ἀντιλέγουσιν, 261c5) en los tribunales (δικαστηρίοις, 261c5), y si esos discursos versan sobre lo justo (δικαίου, 261c8) y lo injusto (ἀδίκου, 261c8). Obviamente, la pregunta coincide con los presupuestos que ha manifestado Fedro, por lo que éste se limita a asentir. Partiendo de esta premisa, Sócrates continúa introduciendo cuestiones que coinciden con las expectativas de Fedro; esta vez, le pregunta si el que hace esto con arte (τέχνῃ, 261c10) no hará que la misma cosa aparezca (φανῆναι, 261c10) a las mismas personas ora justa (δίκαιον, 261d1), ora injusta (ἄδικον, 261d1), en función de su voluntad (ὅταν δὲ βούληται, 261d1). Fedro asiente y Sócrates extiende la cuestión al dominio de los discursos deliberativo (δημηγορία), preguntando si el que lo pronuncia con arte no hace algo análogo, haciendo que a la asamblea (τῇ πόλει[736], 261d3) le parezcan (δοκεῖν, 261d3) las mismas cosas ahora buenas (ἀγαθά, 261d4), ahora lo contrario (τἀναντία, 264d4). Hasta el momento, Sócrates no ha hecho sino explicitar la hipótesis de Fedro, por lo que éste, que considera que la retórica es relativa a los discursos judiciales y deliberativos, asiente sin dudarlo. En cambio, a continuación emplea los elementos que acaba de hacer explícitos, para mostrarle a Fedro que, de hecho, otro tipo de discusos (por ejemplo las paradojas o las antilogías de Zenón de Elea) también constituyen

---

[734] También lo entiende así Trabattoni (1995: p. 109, n. 71): "La contrapposizione fra Palamede e Nestore/Odiseo dovrebbe più o meno rispecchiare la contrapposizione tra una concezione più ampia della retorica e una più ristretta (solo giudiziaria e politica)". Yunis (2011: p. 184) se expresa en el mismo sentido: "The "arts of Nestor and Odysseus on speeches," which Socrates supposes Phaedrus has read, would pertain to the judicial and demegoric rhetoric that Phaedrus is familiar with (261b4). "The arts of Palamedes," which Socrates supposes Phaedrus has not read, would pertain to the extension of rhetoric to private discourse, which Phaedrus has no knowledge of (261b1). This scheme is confirmed when Socrates introduces his representative of private rhetoric as "the Eleatic Palamedes" (261d6)".

[735] Poratti (2010: p. 268) se muestra especialmente convencido de esta asociación: "no hay dudas de que se trata de Zenón".

[736] Yunis (2011: p. 185): ""The polis" is the assembly of citizens".

ejercicios retóricos, sin necesidad de estar vinculados a los asuntos judiciales o públicos. Así, se refiere a Zenón mediante el nombre velado de "el Palamedes eleático", y pregunta si no es por hablar con arte (τέχνῃ, 261d7) que las mismas cosas se le aparecen (φαίνεσθαι, 261d7) a su auditorio como semejantes y desemejantes (ὅμοια καὶ ἀνόμοια, 261d7-8), singulares y plurales (ἓν καὶ πολλά, 261d8), en reposo y en movimiento (μένοντά [...] καὶ φερόμενα, 261d8)[737].

En el fondo, lo relevante del asunto no son los rétores reales que hay tras estas alusiones veladas, sino la contraposición entre una concepción amplia o reducida de la retórica. La segunda parte del diálogo parece tener un tono más abstracto que la primera, pero, de hecho, ya hemos dicho que trata de responder a la pregunta particular que puso Fedro en la primera parte del mismo. Es más, conviene preguntarse si los tres discursos eróticos, los cuales no pueden clasificarse como judiciales o deliberativos, no han hecho que el amor se mostrase ante un mismo oyente (i. e. Fedro) de maneras opuestas: ahora como enfermedad, ahora como bendición; primero como con un significado único y después predicando de él la polisemia; en un inicio, como elemento que conduce a la muerte, i. e. a la parálisis del auto-movimiento, finalmente, como aquello que permite que nos movamos sin interrupción hacia una forma más elevada de vida. Fedro ha sufrido los efectos de la retórica privada sin ser consciente, como muestra la progresión del argumento. Fedro no parece desconcertado ante la alusión a Palamedes, pues seguramente comprende a quién está aludiendo Sócrates. En ese sentido, reconoce que Zenón consigue, gracias a su τέχνη, mostrar a un mismo auditorio las cosas de maneras opuestas, según su conveniencia. Entonces, Sócrates hace balance y manifiesta a las claras que, según lo que Fedro acaba de reconocer, este arte de sostener discursos opuestos (ἡ ἀντιλογικὴ, 261d10) no se circunscribe a los tribunales (δικαστήριά, 261d10), ni a los discursos deliberativos (δημηγορίαν, 261e1), sino que se aplica un solo arte (μία τις τέχνη, 261e2) sobre todo tipo de discurso (περὶ πάντα τὰ λεγόμενα, 261e1), si es que es un arte (εἴπερ ἔστιν, 261e2). Y añade que sería este arte el que permite a alguien ser capaz de hacer semejantes todas las cosas susceptibles de ello, ante aquellos que es posible hacer esto, y al mismo tiempo, el arte que permite hacer esto visible (εἰς φῶς ἄγειν, 261e4), cuando es otro el que lleva a cabo esta semejanza.

De momento, como indica el εἴπερ ἔστιν (261e1), el balance de Sócrates deja entre paréntesis la cuestión de si la ἀντιλογικὴ y la retórica tradicional son realmente una τέχνη, es decir, un saber necesario y suficiente de las causas o, expresado diversamente, un saber que da razón de sus argumentos. En cambio, señala que las respuestas anteriores de Fedro manifiestan que la retórica no se practica solamente en los discursos judiciales y asamblearios, sino que inunda todo tipo de discurso. La operación que juega con la apariencia de las cosas para causar la persuasión sobre el auditorio es susceptible de aplicarse sobre cualquier tipo de discurso, por lo que Fedro debe reconsiderar su presupuesto sobre qué es la retórica. Sin embargo, está tan sólidamente anclado en sus creencias, que es incapaz de reconocer que han sido sus propias respuestas las que han conducido a Sócrates hasta esta conclusión, y se

[737] Esta caracterización concuerda con el tipo de argumentos elaborados por Zenón de Elea. Así lo ve la mayoría de comentaristas, si bien ha habido algunos intentos de asimilar al Palamedes eleático con Alcidamante o incluso con Parménides. Según pensamos, los resultados de estas últimas hipótesis no conducen a ningún resultado que sirva para ofrecer luz sobre el diálogo, sino todo lo contrario.

muestra perplejo, sin aceptarlo, a no ser que se lo expliquen mejor; inquiere en 261e5: "¿en qué sentido dices esto?".

De la misma manera que la alusión a Néstor, Ulises y Palamedes no ha sido suficiente para que Fedro comprendiese el reproche que Sócrates lanza contra su concepción reducida de la retórica, la posterior argumentación tampoco ha bastado. Fedro no ha comprendido que los tres discursos que ha recibido están ligados con la persuasión y que cultivar los placeres discursivos no resulta una práctica tan inocua como cree. De hecho, ni siquiera parece que comprenda que la discusión actual está estrechamente vinculada con los discursos anteriores. Los argumentos de Sócrates parecen válidos, pero no ha logrado persuadir a Fedro de que su concepción estrecha sobre la retórica es errónea por ser parcial, y que la retórica atañe a todos los discursos. A pesar de que Fedro no haya reconocido esto último, Sócrates no se obceca en ello, sino que pasa a considerar la otra premisa que sostuvo sobre la retórica y con la que Fedro tampoco estaba de acuerdo (*cf*. 259e7-260a4), a saber, que para que la retórica sea un arte debe ir acompañada del conocimiento de la verdad.

A causa de este escollo de la receptividad de Fedro y para que se manifiesten (φανεῖσθαι, 261e6) las cosas sobre las que investigan (ζητοῦσιν, 261e6), Sócrates cree (δοκῶ, 261e6) que es mejor abordarlas de otra manera. El problema al que apunta el nuevo camino es diverso, pero se emplea el mismo tipo de vía: mediante preguntas breves, hace que Fedro contradiga los presupuestos de su propia tesis, para que la descarte como falsa y reconozca la de su interlocutor. Primero le formula una pregunta mediante la que su interlocutor reconoce que el engaño (ἀπάτη[738], 261e6) se produce más fácilmente en las cosas que difieren (διαφέρουσι, 261e7) poco, ya que es más fácil pasar de una cosa a su contraria, yendo de una a otra poco a poco y no mediante grandes pasos. Una vez Fedro asiente, introduce una tesis fundamental para el desarrollo posterior de la conversación: "Por tanto, es necesario (δεῖ) que aquel que se disponga a engañar (ἀπατήσειν) a otro sin ser él mismo engañado (μὴ ἀπατήσεσθαι) distinga (διειδέναι) con exactitud (ἀκριβῶς) la semejanza y desemejanza de las cosas" (262a5-262a7). Fedro ve justo el razonamiento y Sócrates llega, paso a paso, al punto que le interesaba, preguntándole esta vez, si el que ignora la verdad (ἀλήθειαν ἀγνοῶν, 262a9) de cada cosa será capaz de reconocer (διαγιγνώσκειν, 262a11) en las otras la semejanza, pequeña o grande, de aquello que ignora (τὴν τοῦ ἀγνοουμένου, 262a9-10). La respuesta de Fedro, ἀδύνατον (262b1), avanza que la nueva vía ha logrado conducirlo hacia donde Sócrates pretendía: reconocidas las premisas, en lo sucesivo Sócrates las desarrolla hasta hacer que su interlocutor abrace su tesis y descarte su creencia anterior, que era análoga a la tesis defendida por la retórica tradicional.

---

[738] Bonazzi (2011: p. 169, n. 219) ve bien que, una vez más, Platón está apropiándose de un concepto central del pensamiento de otras corrientes, para ponerla al servicio de su filosofía: "Il concetto di inganno (ἀπάτη) ha giocato un ruolo centrale nel pensiero di Gorgia, uno dei retori sofisti che stanno sullo sfondo del dialogo [...]". Platón juega con su polisemia y se apropia del término: "ἀπατάω significa non solo fuorviare, ma anche deviare: Socrate propio in forza delle sue conoscenze, condurrà Fedro attraverso tanti piccoli cambiamenti fino a una posizione opposta su amore, passando dal biasimo alla lode; cfr. 265c". Además, en tanto que pocas líneas antes Sócrates ha tratado de convencer a Fedro de que la retórica va ligada a todos los discursos, el propio Fedro debería poner estos elementos en relación y reflexionar sobre el tipo de *engaño* que ha llevado a cabo al confeccionar sus dos discursos.

Como consecuencia de lo dicho, primero muestra que es manifiesto (δῆλον, 262b3) que a los que estando engañados (ἀπατωμένοις, 262b2) tienen opiniones (δοξάζουσι, 262b2) contrarias a la realidad (παρὰ τὰ ὄντα, 262b2), el error (τὸ πάθος, 262b3) les sobreviene (εἰσερρύη, 262b3) a causa de ciertas semejanzas. En segundo lugar, acuerda con Fedro que el que no ha adquirido previamente el conocimiento (ὁ μὴ ἐγνωρικὼς, 262b7) de lo que es cada cosa (ὃ ἔστιν ἕκαστον τῶν ὄντων, 262b8), de ningún modo podrá proceder poco a poco con arte (τεχνικὸς, 262b5), pasando de una semejanza a otra, desplazándose (ἀπάγων, 262b7) de una cosa (ἀπὸ τοῦ ὄντος, 262b6) hasta su contraria (ἐπὶ τοὐναντίον, 262b6-7), o de evitar él mismo padecer este engaño. Por tanto, incluso si la retórica consistiese en el arte de engañar mediante la palabra y en función de las apariencias, sólo el que conoce la verdad podría dominar dicho arte. Por ello, esta vez sí introduce de manera franca su tesis, derivándola de toda la argumentación precedente, con la que Fedro se ha mostrado de acuerdo: el arte de los discursos (λόγων [...] τέχνην, 262c1) de aquel que ha ido a la caza de las opiniones (δόξας [...] τεθηρευκώς, 262c2) y no conoce (μὴ εἰδώς , 262c1-2) la verdad (τὴν ἀλήθειαν, 261c1) es ridícula (γελοίαν, 262c2) y desprovista de arte (ἄτεχνον, 262c3). Expresado de manera diversa, para persuadir con arte se requiere conocer previamente la verdadera naturaleza de las cosas; de lo contrario, no se puede hablar de un procedimiento mediante la τέχνη.

La secuencia argumentativa parece haber sido exhaustiva, pero al manifestar sin ambages la tesis hacia la que apuntaban los argumentos y las respuestas de Fedro, éste se muestra menos entusiasta y convencido del resultado que hasta el momento, advirtiendo seguramente que Sócrates lo ha llevado hasta la tesis opuesta de la que defendía. Curiosamente, en esta parte del diálogo en la que ya no se discute sobre tesis concretas del discurso de un tercero, sino sobre su propia concepción y creencias de lo que es la retórica, Fedro se muestra menos dócil y dispuesto a rectificar. Los dos discursos socráticos cambiaron rápidamente la opinión que Fedro tenía sobre el discurso de Lisias y sobre el amor; sin embargo, en este punto, cuando ve que su interlocutor está logrando mediante la braquilogía que él mismo contradiga sus presupuestos y llevándolo hacia la tesis que quiere, se muestra más reacio a cambiar de opinión y trata de aferrarse a sus creencias anteriores. La respuesta de Fedro en 262c4, κινδυνεύει, que puede traducirse como "es posible"[739], marca un claro contraste con la convicción de sus anteriores respuestas[740]: Ἀνάγκη μὲν οὖν (262a8); Ἀδύνατον (262b1); Γίγνεται γοῦν οὕτως (262b4); Οὐ μή ποτε (262b9). Después de todo, Fedro pasa su tiempo con hábiles oradores y conoce la fama de Sócrates de ser hábil a la hora de conducir a la gente mediante la técnica del elenco hasta la contradicción. En el fondo, Fedro no comprende que la discusión está tratando de encontrar los fundamentos desde los que juzgar los discursos anteriores y cree que Sócrates se limita a inducirlo a contradicciones celestes o meteorológicas, que no tocan con los pies en la tierra. Por eso, Sócrates decide pasar a comprobar estas cuestiones en los discursos anteriores (*cf.* 262c5-c7) y Fedro recibe la propuesta con sumo agrado, pues juzga que hasta el momento hablaban sin el soporte de ninguna evidencia (ψιλῶς, 262c8), al no tener ejemplos suficientes (οὐκ ἔχοντες ἱκανὰ παραδείγματα, 262c9).

---

739 *Cf.* Liddell & Scott (1968⁹).

740 Ferrari (1987: p. 45) también se fija en el tono moderado de esta respuesta: "Phaedrus' less than total conviction over the conclusion of Socrates' formal argument (262c4: "so it would appear", *kindyneuei*)".

**II. 8. 4. Sócrates trata de mostrar que la discusión general responde a la necesidad de encontrar el criterio desde el que juzgar los discursos particulares pronunciados en la primera parte del diálogo (262c5-266d4)**

A través de preguntas breves Sócrates ha conducido a Fedro hasta las conclusiones que concuerdan con su hipótesis sobre la naturaleza de la retórica y que se contradicen con los presupuestos de la retórica tradicional con los que comulga el de Mirrinunte. No obstante, Fedro no se muestra del todo persuadido, manifestando cierto recelo. Sócrates, que tal vez comprenda que su interlocutor lo toma por un hábil sofista capaz de llevarlo de una cosa a su opuesta yendo paso a paso, quiere mostrar que sus argumentos no son mera *charlatanería* especulativa[741] desligada de los problemas reales que incumben a Fedro, sino todo lo contrario, que la discusión está analizando desde un punto de vista general los problemas particulares de los discursos anteriores y del criterio con el que los recibe Fedro. Expresado diversamente, Sócrates se dispone a demostrar que su *meteorología* no constituye ninguna especulación teórica desligada de lo humano y de los problemas de la πόλις.

Sócrates anima a Fedro a ver (ἰδεῖν, 262c6) en los tres discursos pronunciados alguna de las características de lo que dicen que constituye la ausencia (ἀτέχνων, 262c6) o la presencia del arte (ἐντέχνων, 262c6), y Fedro recibe con gran agrado esta invitación, tal vez, pensando que va a ver colmado su deseo de presenciar un ejercicio de literatura comparada. Sócrates comprende que sus sospechas eran acertadas y que Fedro no entiende que la discusión anterior no era abstracta, sino que trataba de manera general sobre los tres discursos pronunciados[742]. Así, elabora una respuesta totalmente irónica, fingiendo que la discusión de carácter general no responde necesariamente a la pregunta particular que suscita el discurso de Lisias: “Ciertamente, fue una fortuna (τύχην), según parece (ὡς ἔοικεν), que se pronunciaran aquellos dos discursos (τὼ λόγω), puesto que consituyen un ejemplo (τι παράδειγμα) de como el que conoce la verdad (ὁ εἰδὼς τὸ ἀληθὲς), jugando (προσπαίζων[743]) con las palabras (λόγοις), puede extraviar (παράγοι) al auditorio respecto a ésta” (262c10-d2).

Fedro no es capaz de descubrir por sí mismo la verdadera naturaleza de las cosas, por lo que se queda en la esfera de lo que resulta *evidente*. Sócrates ha sabido desenmascarar quién es Fedro y que llevaba el texto escrito de Lisias desde el principio del diálogo, mientras que su interlocutor no muestra la misma destreza. Por eso ha interpretado que la discusión posterior a la palinodia ha sido celeste y desligada de la realidad, surgida por *azar*, sin que Sócrates fuese consciente de hacia dónde se *dirigía*. Defendemos, en cambio, que el desarrollo del texto nos muestra que la segunda parte del diálogo responde de manera necesaria a la primera, y que numerosos indicios demuestran que nada de esto ocurre por azar[744].

---

[741] En 271a1 se emplean los términos ἀδολεσχία y μετεωρολογία, y la correcta comprensión del pasaje exige tener en cuenta, entre otras cosas, la ἀδολεσχία que fomentan y practican Fedro y el círculo ilustrado de rétores y sofistas.

[742] Dice Friedländer (1969: p. 241): “this philosophical conversation is not simply set up as an abstract demand. It is realized in the dialogue itself”.

[743] Yunis (2011: p. 189): “προσπαίζων ἐν λόγοις: this phrase is the first explicit suggestion in the dialogue that, as useful as rhetoric might be when conducted according to *technê*, it is nevertheless not an entirely serious pursuit, at least not in comparison with dialectic (277e6-278a1n.)”.

[744] Obviamente, estamos en contra de la tesis de Heath (1989a), que sostiene que la unidad del *Fedro* debe encontrarse en lo relativo a su forma y no en su contenido. Al contario, creemos que la correcta comprensión del diálogo debe llevarnos a entender que el receptor, si además de lector es filósofo, debe

Tampoco resulta evidente a qué dos discursos apunta el dual τὼ λόγω (262d1), siendo tarea de Fedro y del lector sacarlo a la luz. Entre los comentaristas encontramos opiniones divergentes. Para algunos, el dual se refiere por una parte al discurso de Lisias y por otra a los de Sócrates, entendiéndolos como uno solo[745]; para otros, en cambio, se refiere únicamente los dos discursos de Sócrates, entendidos como discursos aislados[746]. En 262e5-6 Sócrates se ha referido al discurso que Lisias ha escrito y a los dos que él ha pronunciado; además, en la discusión posterior al dual se tienen en cuenta el discurso de Lisias y los dos de Sócrtaes, en tanto que ejemplos mediante los que hacer más comprensible para Fedro la discusión general sobre el λόγος. Por eso, parece improbable que el dual esté dejando de lado el texto escrito de Lisias. No obstante, los defensores de esta opinión señalan que se afirma del autor/es que es un conocedor de la verdad (*cf.* 262d1-2), por lo que Sócrates en ningún caso podría estar aludiendo a Lisias. Este punto de vista, que pretende tomar al pie de la letra las palabras de Sócrates, implica varios problemas: por un lado, supone que Sócrates está afirmando de él mismo que es un conocedor de la verdad, si bien lo niega durante buena parte del diálogo y, concretamente, en la misma intervención en la que emplea el dual, señala que ni siquiera domina el arte de la retórica (*cf.* 262d5-6); por otro, descuida el tono irónico[747] del pasaje, en el que se podría estar sugiriendo que los maestros de retórica son conocedores de la verdad[748]. En cualquier caso, la cuestión no puede resolverse tan fácilmente, ya que existe otro problema derivado de vincular el dual al discurso de Lisias por una parte, y a los dos de Sócrates por otra: tras señalar que el autor de *aquellos dos discursos*, jugando con las palabras, ha extraviado al auditorio respecto a la verdad, Sócrates atribuye la causa (αἰτιῶμαι, 262d3) a los dioses del lugar, o tal vez, a las cigarras, esas intérpretes (προφῆται, 262d4) de las musas que cantan sobre sus cabezas. Sócrates vuelve a atribuir el don (τὸ γέρας, 262d5) a causas externas, subrayando su nulidad, diciendo que él (ἔγωγε, 262d5) no participa (οὐ [...] μέτοχος, 262d5-6) del arte retórico (τέχνης τινὸς τοῦ λέγειν, 262d5-6) necesario para llevar a cabo esta operación. Benardete[749], uno de los autores que defienden que el dual se refiere a los dos discursos de Sócrates, ha advertido bien esta cuestión y no obstante, ya hemos señalado que su solución sale de una aporía para conducirse hasta otra. Así pues, el problema tal vez se resuelva si interpretamos que el dual alude al discurso de Lisias y al primero de Sócrates por una parte, y a la palinodia por otra[750]. No olvidemos que Fedro hablaba de la *sutileza* o *ingeniosidad* del discurso de Lisias, aludiendo a que su escrito defendía una tesis paradójica o inesperada (*cf.* 227c3-8). Para que un discurso se presente como paradójico, debe conseguir defender una opinión contraria a la esperada. En ese sentido, su autor habría logrado realizar el efecto indicado sobre su

saber captar la unidad y multiplicidad profunda del texto, la cual es relativa tanto al contenido como a la forma.

745 Así lo entienden de Vries (1969*:* p. 206), Hackforth (1952: pp. 125-126) y Griswold (1986), entre otros.

746 Entre los que interpretan así el dual se sitúan Moreschini (1985: p. 63), Rowe (1988²: p. 197), Szlezák (1989²: p. 84), Benardete (1991: p. 175) y Yunis (2011: p. 189).

747 Bonazzi (2011: p. 173, n. 221) ha visto con acierto este problema: "non bisogna in somma sottovalutare il tono ironico dell'afirmazione (così, a 271c2-3, Socrate attribuirà ai maestri di retorica la conoscenza dell'anima)".

748 Adviértase que todavía Sócrates no ha demostrado explícitamente que la retórica tradicional no sea un arte.

749 *Cf.* Benardete (1991: p. 175).

750 Son también partidarios de esta solución Brisson (1989: p. 222, n. 337) y Trabattoni (2011b: pp. 285-287).

auditorio. Además, en tanto que su discurso y el primero de Sócrates comparten tesis, no resulta inverosímil agruparlos según su contenido como una sola unidad, más todavía, cuando Sócrates ha atribuído numerosas veces la autoría de su primer discurso a Lisias. Por si fuese poco, el propio Sócrates es capaz de realizar la operación inversa a la de Lisias: cuando Fedro ya se había persuadido de que convenía conceder los favores a un no-enamorado, Sócrates pronuncia su palinodia, con la que convence al oyente de que es preferible conceder el favor a un enamorado. Con esta interpretación del dual, la alusión a los dioses del lugar y a las cigarras queda justificada y no supone un problema, en tanto que ha sido a través de sus discursos como Sócrates ha llevado a cabo esta segunda conducción retórica que lleva al auditorio de una tesis a la opuesta.

No sólo el dual, sino la alusión a los dioses y al don de las cigarras hacen que el pasaje se revista de cierta dificultad. Sócrates ha llevado a cabo con Fedro la operación que está describiendo como el *arte retórico* y, sin embargo, niega cualquier responsabilidad. Igual que al principio del diálogo (*cf*. 235c7-8), se muestra consciente de su nulidad y dice que si sus discursos han conseguido esto, la causa debe hallarse en la inspiración divina. Nuevamente, Sócrates juega a estar inspirado o entusiamado, a pesar de que durante la discusión que se extiende hasta el final del diálogo vemos que en todo momento sabe qué ha dicho, cómo lo ha dicho y por qué. Además, el pasaje nos confirma que invocar a las musas o a los dioses no ha sido un mero recurso poético con el que dar inicio a su discurso, sino que forma parte de la estrategia que emplea en relación a Fedro[751]. Sócrates es un εἴρων, que fingiendo no tener ninguna responsabilidad, ha ejecutado en la primera parte del diálogo la persuasión retórica sobre la que se discute teóricamente en la segunda; la cuestión es importante, pues sirve para que se comprenda precisamente lo opuesto a aquello que se dice: no ha sido por azar que disponen de discursos que ahora sirven como ejemplos, sino que Sócrates ha *conducido* en todo momento la situación, sabiendo de dónde venían, dónde estaban y hacia dónde se dirigían.

Aunque parece sospechar que las palabras de Sócrates esconden cierta burla o ironía, Fedro no ve claro qué sucede. De la misma manera que se le da la razón a un loco, le responde, ἔστω ὡς λέγεις (262d7), pero añade: "aclara (δήλωσον) lo que dices" (262d7). En los momentos en los que Sócrates habla de forma enigmática, ya sea aludiendo a Néstor, Ulises y Palamedes, ya sea diciendo haber hablado bajo la inspiración de los dioses o gracias al don de las cigarras, ya sea introduciendo duales ambiguos, vemos que los esfuerzos de Fedro por desvelar cuál es su significado profundo son escasos, por lo que le pide que haga más evidente la cuestión, esto es, que no le plantee problemas, sino que le ofrezca soluciones.

[751] En ese sentido, nos parece ingenua la interpretación de Yunis (2011: p. 202), que no advierte la ironía que hay tras todos los pasajes en los que Sócrates dice estar inspirado por una fuente externa: "Plato truly invokes the Muses' sweet sound when speaking of Calliope, the philosophical Muse (259d2-5) and when speaking of the place under the plane tree as τὸ Νυμφῶν μουσεῖον (278b6-c1)". Además, adviértase que la cuestión resulta fundamental, pues creer que el estandarte de la filosofía en este diálogo, a saber, Sócrates, está invocando realmente a las musas, supone asociar la práctica filosófica a cierto procedimiento mistérico o supra-racional.

Obviamente, Sócrates no cede: su objetivo no se limita a persuadirlo, sino que además, quiere suscitar en él un espíritu crítico y un carácter autónomo[752]. Dicho de otra forma, Sócrates está ofreciendo a Fedro un suelo ontológico y epistemológico desde el que comenzar una búsqueda autónoma de la verdad, pero para que la persuasión lo convierta en filósofo no basta con conducirlo de un lado al otro de la senda, sino que se requiere que sea el propio Fedro quien la transite por sí mismo, examinando el valor de lo expuesto y obteniendo por sí mismo el conocimiento. Para que su lección funcione, requiere de la complicidad y autonomía de Fedro[753], lo cual no depende exclusivamente de su arte. Además de ser persuadido, Fedro debe comprender qué está sucediendo.

Así, en vez de explicarle con detalle y claridad qué está pasando realmente, Sócrates prosigue su estrategia, tomando los discursos anteriores como paradigmas mediante los que avanzar hacia su objetivo. Para ello, vuelve a pedirle que adopte una posición pasiva y lea el inicio del texto de Lisias. Una vez lee el pasaje que va entre 230e6 y 231a2, le pide que pare y le pregunta si hace falta decir (λεκτέον, 262e6) en qué falla (ἁμαρτάνει, 262e5) y en qué sentido está escrito sin arte (ἄτεχνον, 262e5); Fedro asiente[754].

La situación ha vuelto a dar un giro y en vez de una discusión general sobre las condiciones para hablar bien, nos encontramos con una escena que adquiere la *apariencia* de un ejercicio de literatura comparada, tal vez como el que Fedro reclamaba tras haber escuchado el primer discurso de Sócrates, pero que nunca se produjo, a causa de la aparición de la señal divina y la necesidad que siente Sócrates de pronunciar una palinodia. En lo sucesivo, este último ataca el texto de Lisias y muestra la superioridad de sus discursos; el razonamiento, que es malicioso y se aprovecha de la ventaja de conocer los tres discursos, señala *a posteriori* algunas de las condiciones que debe cumplir cualquier buen discurso, escogiendo, obviamente, aquellas que son propicias para la ocasión.

Bajo el pretexto de ir en busca del error del texto, Sócrates le pregunta si no es obvio (δῆλον, 263a2) que hay unas cosas sobre las que todo el mundo está de acuerdo (ὁμονοητικῶ, 263a3) y otras sobre las que disentimos (στασιωτικῶς, 263a4). Al fin y al cabo la gente acostumbra a representarse los mismos objetos cuando se habla del hierro o de la plata, pero, en cambio, las concecpciones que la gente tiene sobre lo justo o lo bueno, por ejemplo, son diferentes y cada uno los entiende a su manera, de forma que a veces coincidimos (συμφωνοῦμεν, 263b1) y otras no. Fedro reconoce esto y también que la retórica tiene mayor capacidad de actuar (μεῖζον δύναται, 263b4) sobre los

---

[752] La imagen del contra-amor resulta especialmente relevante en tanto que metáfora de la necesaria toma de consciencia del amado/alumno para que pueda entablar una auténtica relación erótica/pedagógica. Sólo cuando el polo pasivo deja atrás su pasividad y pasa a ser él también un elemento activo, puede darse una verdadera relación erótica y una enseñanza genuina. Como dice Lasala (1990: p. 54), "la educación sólo se cumple si cada cual asume sus propias posibilidades de pensar".

[753] Expresado diversamente, si Fedro se limita a convencerse de la superioridad declamatoria de Sócrates y procura imitarlo sin buscar la verdad por sí mismo, el intento habrá sido fallido, ya que la persuasión no habrá logrado convertirlo en filósofo. Dice McCoy (2008: p. 182): "Because his aim is to draw Phaedrus to the forms, Socrates' speeches are not oriented exclusively toward drawing Phaedrus to himself. Socrates speaks to Phaedrus and seeks his attention ultimately in order to lead the boy beyond Socrates".

[754] Fedro sólo muestra resistencia cuando se le niegan los discursos o intuye que está siendo dominado como un niño por el "*especulativo*" *arte retórico* de Sócrates. En cambio, en todo lo demás se muestra sumamente dócil, dispuesto a hacer de lector o de lo que se le mande.

objetos respecto a los que somos más fácilmente engañables (εὐαπατητότεροί, 263b3), esto es, sobre aquellas realidades cuya naturaleza o definición es más ambigua.

Constatado esto, Sócrates concluye que aquel que se disponga a alcanzar el arte de la retórica, primero debe dividir (διῃρῆσθαι[755], 263b7) metódicamente (ὁδῷ, 263b7) estos dos casos, y captar lo que caracteriza (χαρακτῆρα, 263b8) a estas dos especies (τοῦ εἴδους, 263b8), esto es, debe distinguir entre aquellas cosas en las que por fuerza (ἀνάγκη, 263b8) vacila (πλανᾶσθαι, 263b9) la mayoría y aquellas en las que no. Y despues, no le debe pasar inadvertida (λανθάνειν, 263c4) esta cuestión, sino percibir agudamente (ὀξέως αἰσθάνεσθαι, 263c4) a cuál de los dos géneros (τοῦ γένους, 263c4) corresponde aquello sobre lo que hablará. Por su parte, Fedro aplaude el hallazgo, diciendo que quien haya aprendido esta diferencia, habrá captado una gran cosa.

En este pasaje los términos relacionados con la evidencia y su contrario son abundantes: δῆλον (263a3; 263b5); σαφέστερον (263a5); ἀμφισβητοῦμεν (263a10); εὐαπατητότεροί (263b3); πλανώμεθα (263b5); πλανᾶσθαι (263b9); λανθάνειν (263c4); ὀξέως αἰσθάνεσθαι (263c4); ἀμφισβητησίμων (263c8; 263c9). Ya dijimos que el juego de velos era constante durante todo el diálogo y que Fedro, como el lector, debían aprender a ver más allá de lo que se manifiesta a primera vista[756]. En esta ocasión, se da pie a hacer un examen crítico de la recepción que cada cual hace de los discursos: Fedro no ha sabido ver desde el principio que la naturaleza del ἔρως es ambigua y por eso ha sido persuadido tan fácilmente. Todavía no sabemos si, tras escuchar la palinodia, Fedro cree que ἔρως representa solamente un bien o si ha comprendido que, como un φάρμακον y como el λόγος, su naturaleza varía en función de cómo lo recibamos y con qué medida.

En efecto, esta demanda metódica sirve para captar que el texto de Lisias, que no corresponde al ámbito de los tribunales, ni al de la asamblea, ha versado sobre un tema ambiguo o controvertido: el amor. ¿Comprende Fedro que el texto es retórico y que ha conducido en cierta manera su alma? En tanto que no ha reconocido que la retórica se extienda más allá de los discursos forenses, seguramente no. Sin embargo, esto no le impide entender que es en virtud de la naturaleza ambigua del ἔρως por lo que Sócrates ha sido capaz de argumentar primero que conceder los favores a un enamorado es nocivo y, a continuación, que constituye el más grande de los bienes (μέγιστον <ὂν> τῶν ἀγαθῶν τυγχάνει, 263c11-12).

Las palabras de Fedro sugieren que no ha entendido que, a pesar de la apariencia con la que han revestido sus discursos, en realidad Sócrates no ha defendido una tesis y su opuesta. Según dijimos, la operación realizada era de un carácter mucho más sutil, en la que primero se vituperaba una determinada especie de relación con el ἔρως y a continuación se elogiaba otra. Además, la segunda no era incompatible con la primera, sino que es la síntesis de ambos discursos la que permite dejar atrás una concepción parcial del ἔρως y obtener una visión completa. El texto de Lisias se basa en una trampa: alguien que desea al muchacho se reviste con la apariencia de persona fría

---

755 De Vries (1969: p. 207) ha advertido la relevancia de este término, que anticipa el proceder analítico o divisorio de la dialéctica: "Introducing an important theme of the dialogue (cf. 265b2, e1 ff., 266b3 ff. [...])".

756 En 262a5-7 ya se sugiere que no solamente el que quiera hablar con arte, sino también el que quiera juzgar correctamente aquello que escucha o lee, debe conocer la verdad. El lector, si quiere relacionarse con los textos con un criterio *valorativo* adecuado, debe preocuparse por la verdadera naturaleza de las cosas, es decir, debe practicar la filosofía. Así, el *cosmético* de la primera parte del *Fedro* sirve, en parte, como una prueba que el lector y el interlocutor socrático deben superar.

y totalmente racional; no obstante, lo que dice sobre el ἔρως no es mentira, sino parcial: predica del conjunto algo que sólo es predicable de una parte y la persuasión se efectúa gracias a la nulidad del interlocutor para comprender que le están ofreciendo la parte por el todo[757]. Así, ninguna de las concepciones sobre el amor ha sido totalmente errónea o válida en sí misma para caracterizar el conjunto, sino que conviene integrarlas correctamente (ὀρθῶς), es decir, mediante la cohesión y la jerarquía apropiadas. Obviamente, la veracidad de los tres discursos no es equiparable, sobre todo, en tanto que el primero tenía la pretensión de hacer creer a su auditorio que lo expresado agotaba la naturaleza del amor, mientras que Sócrates pronuncia los otros dos con la pretensión que el auditorio atento sea capaz de ver la parcialidad relativa de cada uno y los integre por sí mismo en una síntesis superadora.

Dicho esto, Sócrates no aplaude la ingeniosidad de Lisias, que como el buen orador debe, ha escogido un tema ambiguo para alcanzar la persuasión. Al contrario, retoma los λόγοι para criticar *a posteriori* el discurso de Lisias y privilegiar el suyo. En cualquier caso, no olvidemos que a Sócrates no le interesa en primer lugar hacer escarnio de Lisias, sino poner a prueba a Fedro, midiendo su *receptividad*, por lo que el pasaje debe leerse con cierta cautela[758].

Para elaborar la crítica, Sócrates vuelve a fingir que sus discursos han estado pronunciados bajo la inspiración poética y le pide a su interlocutor que, ya que no recuerda del todo (οὐ πάνυ μέμνημαι, 263d2) lo pronunciado a causa del estado de inspiración sufrido (διὰ τὸ ἐνθουσιαστικὸν, 263d2), le diga si definió (ὡρισάμην, 263d2) el ἔρως al comienzo de su discurso (τοῦ λόγου, 263d3). Igual que no comentó en su momento la aparente contradicción formal de pretender estar recitando un discurso inspirado y comenzarlo con una petición de principios y una definición del amor que reclama la ὁμολογία del receptor, Fedro no sólo asiente, sino que afirma que lo hizo de gran manera (σφόδρα) y no de cualquier forma (*cf*. 263d4). El τοῦ λόγου de 263d3 muestra cierta ambigüedad, en tanto que si bien pueden analizarse como uno solo, Sócrates ha manifestado haber ofrecido dos discursos. La definición del mal ἔρως se da en el primer discurso entre 237b7 y 238c4; en el segundo, en cambio, la caracterización del amor no se ofrece en modo de definición, sino a través de una caracterización mucho más dilatada: primero se afirma que es una determinada especie de μανία divina, por lo que se habla de las diferentes formas de locura divina; a

---

757 Estamos defendiendo que las tesis del primer y del segundo discurso del diálogo no son esencialmente diversas y en ese sentido, el texto de Lisias no sería totalmente falso, sino parcial y, además, embustero. En ese sentido, el segundo discurso del diálogo se muestra erróneo si pretende que su definición sobre el amor sea completa. Dice Trabattoni (1995: p. 161): "esso non va inteso come un puro "non senso" filosofico, da cancellare e riscrivere integralmente, ma semplicemente come un discorso parziale, errato nella misura in cui i suoi presupposti sono incompleti. Una volta appurata la parzialità della definizione di amore proposta da Socrate, le conclusioni del suo discorso si possono ritenere valide: è giusto per Platone fuggire l'amore volgare e irrazionale che si limita al desiderio fisico. Ma (ed è cosa della massima importanza) l'amore non può e non deve esaurirsi in questa dimensione istintuale: ecco perché Socrate dovrà "rittrattare" il suo discorso, e pronunciarne uno nuovo che metta a fuoco la dimensione pura e spirituale dell'amore".

758 Conviene apreciar que la dialéctica y la retórica socrática no sólo tratan de ligar a cierta objetividad el criterio a través del que establecer qué es lo verdadero, sino también aquello que es moralmente bueno. Por ello, en un segundo nivel se está criticando que los sofistas y oradores se jacten de tener una habilidad que les capacita para pasar del elogio a la censura de un mismo objeto (o viceversa), sin una relación necesaria entre sus argumentos y la naturaleza del objeto descrito. La cuestión se aprecia mejor a partir de 265c (*cf*. Dixsaut 2001: p. 109; Bonazzi 2011: p. 183, n. 235).

continuación se demuestra la inmortalidad anímica y se ofrece la alegoría del carro alado, fundamental para explicar qué es y en qué consiste el ἔρως que experimentan los humanos en su condición encarnada. Por tanto, parece que la respuesta de Fedro implica que, sin que le aborde la duda, relaciona el τοῦ λόγου con el primer discurso de Sócrates[759], lo cual resulta fundamental para que el lector del diálogo entienda qué está pasando.

En el fondo, el propio Sócrates está poniendo los elementos necesarios para que Fedro caiga en la trampa. Fue en su primer discurso donde hizo mayor hincapié en la cuestión de la inspiración (*cf.* 237a7-b1; 238c9-238d3) y acaba de decir que a causa de ésta no recuerda la totalidad de lo dicho. Su interlocutor, que no medita las preguntas ni las respuestas, es una presa fácil y Sócrates comprende que Fedro ha caído en sus redes, como parece demostrar la alusión a las ninfas del Aqueloo y Pan[760]. Estos a los que ahora Sócrates atribuye su primer discurso se han mostrado mucho más dotados del arte (τεχνικωτέρας, 263d5) de los discursos que Lisias. La causa la manifiesta a continuación Sócrates; en cualquier caso, haciendo que Fedro se fijase solamente en los dos primeros discursos del diálogo, que en cierto sentido defienden el mismo contenido, se dispone a devaluar el λόγος de Lisias y revalorizar el suyo, atendiendo únicamente a la forma.

Fedro quería asistir a una lección de literatura comparada entre el primer y el segundo discurso de Sócrates. En tanto que el propio Sócrates había afirmado que la tesis era la misma, el análisis comparativo y crítico hubiese estado centrado solamente en la forma de los discursos y no en el contenido. En este punto, parece dejarse de lado que la palinodia suponía una retractación sobre todo en el contenido y vuelve a atender la cuestión desde una perspectiva formal. Fedro sólo se fija en la forma de los discursos, por lo que, seguramente, no ha comprendido el sentido del dual de 262d1, que clasificaba los discursos según su contenido. Así, en esta parte del diálogo en la que se trata de encontrar el criterio para juzgar un discurso como bueno o malo, se indaga sobre si las condiciones formales son suficientes para decantar la balanza. En 262b9 la respuesta de Fedro reconocía que el conocimiento de la verdad era la condición que posibilitaba la mejor técnica persuasiva y un remedio contra los discursos engañosos, pero esta tesis no ha calado hondo en su temperamento. Su concepción sigue siendo análoga a la de la retórica tradicional, convencido de que la persuasión sólo tiene que ver con la apariencia y la verosimilitud. Es decir, en tanto que el horizonte de la verdad está ausente en la perspectiva de la retórica tradicional, el contenido de un discurso no determina su valía. Sócrates sitúa a Fedro frente a los

---

[759] *Contra* Yunis (2011: p. 191), que ve una definición del amor en el inicio de los dos discursos socráticos. No es lícito decir que "Socrates defined bad *erôs* at the beginning of his second speech, though it was a lengthy task (243e7-249e3)". No sería justo sostener que el pasaje 243e7-249e3 constituye una definición del amor y que, en cambio, todo el discurso de Lisias no constituye también una definición, la cual es explicitada en el primer discurso socrático. Porque la conversación siguiente señala que el discurso de Lisias no ofrecía una definición inicial, sería absurdo querer ver en el principio de la palinodia una definición tal. Obviamente, se lleva a cabo una caracterización del amor, pero no se introduce una definición inicial de la que se derivan conclusiones y en función de la cual se ordene el discurso.

[760] En 238d1 Sócrates se refiere a su estado de inspiración mediante el adjetivo νυμφόληπτος.

problemas que suscita esta tesis, tratando de mostrar que la cuestión no puede resolverse mediante un mero análisis formal[761].

Sócrates ha conseguido que Fedro diga que el comienzo del discurso definió el amor de gran manera (*cf.* 263d4: σφόδρα), lo cual demuestra que no tiene en cuenta el valor de verdad de la misma, sino sólo la disposición formal. Con ello, parece que Fedro olvide la ficción dramático-argumentativa según la cual el primer discurso de Sócrates era erróneo. La definición que se ofreció del amor no era adecuada, sino parcial, debiendo ser completada por la definición implícita que ofrece el tercer discurso. Sin embargo, obviando que el tercer discurso no da una definición explícita del amor desde el comienzo, compara su primer discurso con el de Lisias en este aspecto, para criticarlo: le pregunta si Lisias obligó (ἠνάγκασεν, 263d8) desde el principio a suponer (ὑπολαβεῖν, 263d8) el amor como la realidad precisa (ἕν τι τῶν ὄντων, 263d8) que él quiso, y si dispuso de manera ordenada (συνταξάμενος, 263e1) todo lo restante, partiendo de esta base inicial hacia la conclusión del discurso. Fedro, que comienza a cansarse de tener que leer una y otra vez el texto[762], le sugiere que no encontrará en el discurso de Lisias lo que busca (*cf.* 263e4) y, sin embargo, Sócrates insiste en que Fedro vuelva a leer su inicio.

Después de que Fedro consiente y lee, Sócrates critica con dureza la disposición formal del discurso: sostiene que el inicio del mismo no constituye una tesis inicial desde la que partir y desarrollar los argumentos, sino más bien un final, como si el texto estuviese hecho de forma inversa a la necesaria (*cf.* 261a4-8). Además, no sólo critica el punto de partida, sino que añade que las partes del discurso no estaban ligadas y siguiendo un orden necesario, sino que acumulaba los argumentos según se le ocurrían, de forma desordenada (*cf.* 264b3-b7). Fedro no es capaz de negarlo y Sócrates le pregunta si ha sido "algún imperativo logográfico" (τινὰ ἀνάγκην λογογραφικὴν, 264b7) lo que ha motivado a Lisias a que dispusiese los argumentos en un (des)orden semejante. Fedro le responde que es excesivamente benevolente, si lo cree capaz (ἱκανὸν, 264b9) de discernir con precisión (ἀκριβῶς διιδεῖν, 264c1) las intenciones de aquél. En esta afirmación tenemos una nueva pista sobre el éxito del λόγος socrático: su primer discurso ha desenmascarado las intenciones de Lisias para que Fedro las viese con sus propios ojos, pero el velo del decir socrático y la poca capacidad examinativa de su interlocutor han evitado que lo comprendiese.

Fedro vuelve a dejar toda la iniciativa a su interlocutor, sin oponer resistencia a sus críticas. Así, Sócrates prosigue con su estrategia y le dice que si bien no es capaz de sacar a la luz las intenciones de Lisias a la hora de componer el discurso, lo siguiente sí que cree que le parecerá manifiesto (φάναι, 264c2): todo discurso (πάντα λόγον, 264c2) debe (δεῖν, 264d2) estar compuesto (συνεστάναι, 264d3) como un organismo viviente (ζῷον, 264d3), con un cuerpo (σῶμά, 264d3) propio, de manera que no carezca de cabeza (ἀκέφαλον, 264d4) ni de pies (ἄπουν, 264d4), sino que tenga una parte

---

[761] Trabattoni (1995: p. 177): "per Platone l'analisi formale del discorso non può essere separata dall'analisi del contenuto [...]. Il *Fedro* [...] polemizza in effetti contro il modo retorico e sofistico di valutare i discorsi, che giudicava del loro valore solo in base a criteri esteriori".
[762] De Vries (1969: p. 209): "εἰ σοί γε δοκεῖ. Phaedrus is not amused".

central (μέσα, 264d4) y extremidades (ἄκρα, 264d5), escritas (γεγραμμένα[763]) de tal forma que se correspondan unas con otras y con el conjunto (τῷ ὅλῳ, 264d4).

Se trata de un pasaje célebre, en el que Sócrates introduce un *imperativo logográfico*[764] que causa cierta perplejidad, ante la *aparente* falta de consonancia entre éste y la estructura del *Fedro*. Nuestra interpretación defiende que la intención es que el lector llegue a comprender que la contradicción, siendo aparente, no es real. Como desarrollamos a continuación, la contradicción deriva de una lectura del diálogo que interpreta este imperativo desde una perspectiva meramente formal[765], como lo hace Fedro. Ciertamente, uno de los problemas de éste es que entiende la retórica como un pasatiempo intelectual mediante el que obtener un placer inofensivo. Fedro valora los discursos, sobre todo, por su disposición y su forma, pero no tanto por lo que dicen, convencido de que la retórica tiene que ver más con cómo se presentan las cosas, que con lo que se expone. Por eso, Sócrates está señalando la disposición de su primer discurso, para criticar el de Lisias. No obstante, lo que Fedro y el lector deberían preguntarse es si, de entender el imperativo logográfico de una manera totalmente formal, el primer discurso socrático, del que se ha dicho que constituyó un error, no es superior a la palinodia. Con esto no sugerimos que la disposición de la palinodia sea desordenada o imperfecta en su sintaxis, pero el primer discurso de Sócrates, que parte de una definición inicial que va desarrollando progresivamente, cumple mejor desde una perspectiva estrictamente formal lo que en este punto se exige. Por eso, Fedro y el lector deberían reflexionar sobre lo que está sucediendo: ofrecer una definición inicial y desarrollar todos los argumentos a partir de ella no parece una condición suficiente para que un discurso sea bueno, pues la definición podría ser parcial o falsa. Después de todo, si la cohesión formal del texto fuese suficiente para garantizar la virtud de un discurso, la palinodia no tendría razón de ser: según apuntamos en su análisis, el texto de Lisias introduce una definición implícita del amor que es retomada por Sócrates en el comienzo de su primer discurso, en el que la hace explícita y deriva sus conclusiones estructurándolas con claridad y orden. No obstante, después se afirma que su *contenido* era impío y la estrategia cambia, dedicándole mucha mayor atención al contenido. Según dijimos, la aparente batalla en la disposición del discurso deja lugar a una competición de orden diverso, en la que el contenido resulta determinante. En el fondo, si el imperativo logográfico realmente tiene sentido, parece que no puede relacionarse con procedimientos formalmente rígidos[766] (p. ej. que cada discurso deba comenzar con una definición inicial), pues de lo contrario, Platón no hubiese escrito los diálogos de la

---

[763] Yunis (2011: p. 193): "γεγραμμένα suits the critique of Lysias' written speech in particular, but in accord with Socrates' usage throughout this section Socrates' point extends to written and spoken discourse (258d1-10, 264b6-8n.)".

[764] La equiparación de un discurso con un organismo vivo no constituye una novedad del *Fedro*, sino que puede encontrarse en diferentes obras: *Gorgias*, 505c-d; *Timeo*, 69a-b; *Filebo*, 66c-d; *Político*, 277b-c; *Leyes*, 752a.

[765] Algunos intérpretes han caído en el mismo error que Fedro, sin comprender que Sócrates está poniendo a prueba la *receptividad* de éste. Por poner un ejemplo, citamos a McCoy (2008: p. 169), que ve en este pasaje un ejercicio de *"literary criticism"*: "Socrates next engages in a bit of literary criticism, arguing that Lysias' speech is not finely made; his criticism focus around the speech's arrangement. Lysias' speech is simply a "heap" of words. A good speech ought to be a living organism".

[766] Yunis (2011: p. 193) señala esta cuestión con acierto: "As becomes apparent during the following analysis of Lysias' and Socrates' speeches, the parts that must be properly disposed are not formal elements such as introduction, narrative, and conclusion, which Socrates disparages (266d7-e4, 267d2-4)".

forma en la que los conservamos: sus textos no comienzan con una definición de la que se desarrolle todo cuanto sigue y, sin embargo, sobra argumentar en favor de su cohesión y sus virtudes. Por tanto, igual que el primer discurso constituyó cierta trampa, lo mismo pasa con este imperativo. Obviamente, la unidad y cohesión de un texto forman parte de su virtud, pero éstas pueden disponerse de manera diversa, en función del discurso que se quiere elaborar y de sus objetivos. El auténtico imperativo logográfico lo encontramos en 264c2-5, y simplemente alude a que un discurso debe tener una unidad profunda, en la que todas las partes cumplan su función propia y están ordenadas en relación al conjunto. No obstante, la idea que se apunta antes de ofrecer este criterio, a saber, que todo discurso debe arrancar con una definición, no parece ni suficiente ni necesaria: empezar con una definición no es garantía de la virtud de un texto, pues la definición podría ser errónea y del fallo en los cimientos se derivaría el derrumbe de todo el edificio. Por tanto, el imperativo debe aludir en buena medida al contenido de un discurso[767].

Sócrates constata que Fedro se persuade por la belleza formal de los discursos y quiere que comprenda que su criterio no puede depender exclusivamente de ésta. No obstante, como todavía resulta más importante que lo aprenda el lector, Platón pone en escena a un Fedro que cae reiteradamente en la misma trampa, permitiendo que el lector se pregunte a sí mismo en función de qué valora los discursos y si él mismo no está actuando como Fedro, que constituye un modelo a evitar[768].

---

[767] Especialmente sugerente resulta el paralelismo entre este imperativo logográfico y la atención que le dedicó Isócrates a la σύστασις. A este respecto, uno de sus textos más significativo es *Contra los sofistas* (16.3-17.2), en el que habla de las formas o tipos (τῶν ἰδεῶν) de discursos, y en el que dice que adquirir un conocimiento (ἐπιστήμην) de los medios a través de los cuales disponer el discurso no es muy difícil, sino que lo que resulta más complicado es todo lo relativo a las circunstancias, esto es, escoger el medio en cada momento, combinar las diferentes maneras de proceder, acertar con el καιρός y ensamblar todo el discurso armónicamente con un estilo adecuado, lo cual es trabajo de un alma valerosa e ingeniosa (ψυχῆς ἀνδρικῆς καὶ δοξαστικῆς) y para lo que hace falta mucha práctica: φημὶ γὰρ ἐγὼ τῶν μὲν ἰδεῶν, ἐξ ὧν τοὺς λόγους ἅπαντας καὶ λέγομεν καὶ συντίθεμεν, λαβεῖν τὴν ἐπιστήμην οὐκ εἶναι τῶν πάνυ χαλεπῶν, ἤν τις αὑτὸν παραδιδῷ μὴ τοῖς ῥαδίως ὑπισχνουμένοις ἀλλὰ τοῖς εἰδόσιν τι περὶ αὐτῶν· τὸ δὲ τούτων ἐφ' ἑκάστῳ τῶν πραγμάτων ἃς δεῖ προελέσθαι καὶ μείξασθαι πρὸς ἀλλήλας καὶ τάξασθαι κατὰ τρόπον, ἔτι δὲ τῶν καιρῶν μὴ διαμαρτεῖν ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐνθυμήμασι πρεπόντως ὅλον τὸν λόγον καταποικῖλαι καὶ τοῖς ὀνόμασιν εὐρύθμως καὶ μουσικῶς εἰπεῖν, ταῦτα δὲ πολλῆς ἐπιμελείας δεῖσθαι καὶ ψυχῆς ἀνδρικῆς καὶ δοξαστικῆς ἔργον εἶναι. Vemos que la ἐπιστήμη se liga a la forma o disposición de un discurso y que se dice que es fácil de adquirir, siendo lo difícil saber aplicarla al momento oportuno, para lo cual hace falta mucha práctica (πολλῆς ἐπιμελείας). Platón estaría criticando en el *Fedro* mucho de lo que aquí se predica, pero de entrada, parece que la crítica va dirigida a esta unión que se establece entre la ἐπιστήμη y la forma de los discursos. Para Platón adquirir el conocimiento necesario para ser un buen orador no es materia sencilla, sino todo lo contrario. Por eso se subraya que la dialéctica constituye una larga travesía (*cf.* 272b-c). El conocimiento no consiste en procedimientos meramente formales, sino que está indisolublemente ligado al contenido sobre el que se habla, lo cual dificulta en gran manera la cuestión. Análogamente, no es fortuito que Platón subraye la ἐπιστήμη junto a la φύσις y la μελέτη (*cf.* 269d) como condiciones necesarias del orador, mientras que Isócrates privilegia estas dos últimas, porque la primera es de fácil aprendizaje, siendo la experimentación lo que constituye la parte más complicada. Platón sugiere, en el fondo, que la elección del medio, del tipo de discurso y del καιρός siempre está ligada al conocimiento y no a una mera práctica. De lo contrario no es posible hablar de τέχνη, sino únicamente de *rutina sin arte* (ἄτεχνος τριβή 260e5).

[768] Mientras la tragedia griega tiende a mostrar a un héroe, cuyo comportamiento *hybrístico* conviene no imitar, los diálogos socráticos muestran un héroe filosófico, cuya conducta *temperada* se invita seguir. Fedro, en cambio, rebajado a personaje de poca monta, lejano a la nobleza y elevación del héroe trágico, conserva solamente la *hýbris*, manifestada en un comportamiento que en nada resulta atractivo.

Fedro, que no considera ninguno de los problemas que hemos indicado, se muestra de acuerdo con el imperativo, sin comprender que la unidad señalada se refiere también al contenido del discurso. Sócrates lo aprovecha para exagerar su crítica maliciosamente: le exhorta a que examine el texto de su compañero (ἑταίρου, 264c7) para comprobar que está en total desorden, hasta el punto que descubrirá que en nada difiere (διαφέροντα, 264c9) del epigrama que algunos dicen que está inscrito en la tumba de Midas[769] el frigio.

Fedro no reconsidera la unidad del discurso de Lisias; tampoco la de la palinodia. Más bien, fiel al carácter mostrado durante todo el diálogo, en cuanto escucha oír hablar de un discurso que desconoce, se interesa por él, ansioso de saber cuál es y qué le ocurre. Sócrates lo reproduce en 264d3-6: Χαλκῆ παρθένος εἰμί, Μίδα δ' ἐπὶ σήματι κεῖμαι./ ὄφρ' ἂν ὕδωρ τε νάῃ καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλῃ,/ αὐτοῦ τῇδε μένουσα πολυκλαύτου ἐπὶ τύμβου,/ ἀγγελέω παριοῦσι Μίδας ὅτι τῇδε τέθαπται[770].

Sócrates escoge un texto, cuya unidad es compleja, para compararlo con el de Lisias, y señala que la ausencia de orden hace que su sentido no difiera (διαφέρει, 264e1), si se recitan los versos en un orden distinto. Fedro no presta demasiada atención al epigrama, que no defiende; no obstante, tal vez el tono irónico del ἑταίρου de 264c7, y sobre todo, la exageración en la comparación, hacen que reaccione contra la crítica; le dice que está burlándose (σκώπτω, 264e3) de su (el de Lisias y suyo: ἡμῶν[771], 264e3) discurso.

Independientemente de lo que diga Sócrates, lo cierto es que el epigrama y el discurso de Lisias tienen cierto orden. El primero, constituye una manera poética y alambicada de señalar que Midas yace en la tumba en la que aparece la inscripción. El texto de Lisias, en cambio, desarrolla su tesis a partir de la aglomeración de elementos, pero de una *forma* que no parece excesivamente similar a la del epigrama. Tal vez, la cuestión se aclare si retomamos el juicio de Sócrates en 235a6-8 y la respuesta de Fedro en 235b1-5. Allí, Sócrates decía que Lisias se le había mostrado pueril al demostrar su capacidad para decir lo mismo de una manera y de otra, y de hacerlo magníficamente en ambas. El discurso de Lisias introducía una tesis que estamos calificando de parcial, en tanto que describía desde diferentes perspectivas una sola tesis, a saber, que el amor es una enfermedad. Fedro no conseguía ver la parcialidad del discurso, pues no comprendía que la definición implícita que se daba sobre el amor no agotaba toda su naturaleza, hasta el punto de parecerle que el discurso había sido exhaustivo. Pues bien, la comparación entre el epigrama y el discurso de Lisias, tal vez tenga relación con su contenido, en tanto que *para afirmar una cosa simple*, "aquí yace Midas", *emplea una forma extensa*. Fedro debería percibir que ambos dicen bien poco, a pesar de emplear numerosas palabras.

---

769 Midas es un rey mítico de Frigia, que recibe de Dioniso el don de convertir todo lo que toca en oro.

770 El epigrama ha sido atribuido por otras fuentes (todas ellas posteriores a Platón) a Homero y a Cleóbulo (*cf.* de Vries 1969: pp. 212-213; Sala 2007: pp. 244-245), aunque recientemente se ha señalado que el φασίν τινες podría sugerir que ya en época de Platón el epigrama circulaba sin la referencia a un autor concreto (*cf.* Yunis 2011: p. 193). No obstante, como apuntó Parmentier (1914), el epigrama podría ser un pastiche o una creación platónica.

771 De Vries (1969: p. 213) ve la doble posibilidad de estas palabras (τὸν λόγον ἡμῶν): "Phaedrus does not repudiate his association. Does he show some irritation, or is he willing to enter into the spirit of Socrates' bantering?". De todas formas, probablemente Fedro podría estar representando el papel de autor, para que Sócrates y él puedan desarrollar un debate sobre *sus* discursos.

Esta aproximación que proponemos tiene la ventaja de situar el pasaje en la misma estrategia de las líneas anteriores, en las que Sócrates parece otorgar la primacía a la *forma* de los discursos, pero para privilegiar, en realidad, su *contenido*. Se puede alegar que no hay elementos que lo confirmen, pero tampoco resultan muy convincentes las interpretaciones convencionales sobre el pasaje, pues si uno analiza por separado el epigrama y el texto de Lisias, su similitud formal no parece tan obvia como señala Sócrates. De hecho, todos los intentos que han tratado de explicar en qué sentido el epigrama está desordenado y se parece al de Lisias, son muy forzados.

Sócrates continúa la burla irónica con el ἑταίρου de 264c7 y le dice al de Mirrinunte que, para que no se sienta vejado (ἄχθῃ), dejará tranquilo a Lisias, si bien su texto tiene numerosos ejemplos (παραδείγματα, 264e5) que podrían resultar útiles, si quien los observa (βλέπων, 264e6) no intenta imitarlos (μιμεῖσθαι, 264e6) en absoluto[772]. En contraste con este modelo a evitar, Sócrates propone ir (ἴωμεν, 264e7) a los otros discursos (εἰς δὲ τοὺς ἑτέρους λόγους[773], 264e7), pues le parece (ὡς δοκῶ, 264e7-8), resulta de interés verlos (προσῆκον ἰδεῖν, 264e8) para los que quieren examinar (σκοπεῖν) el arte de los discursos.

Si hasta el presente ha aparentado analizar los ejemplos desde una perspectiva meramente formal, a continuación se centra en el contenido. Después de todo, al defender tesis opuestas, sus discursos fueron *en cierto sentido* (που, 265a2) contradictorios (ἐναντίω, 265a2). El που podría servir como una pista de que los discursos, de hecho, no fueron *totalmente* antagónicos, pero Fedro sigue sin prestar excesiva atención al contenido, y está convencido de la contradicción de sus tesis. Por ello, dice que ambas hablaron con gran ardor (καὶ μάλ' ἀνδρικῶς, 265a4). Platón está permitiendo que el lector vea a un Fedro que ha comprendido la tesis del primer y segundo discurso socrático en férrea pugna entre sí, sin entender la auténtica armonía que subyace a los aparentes contrarios; Fedro sigue sin comprender que el ἔρως, que es uno, es *recibido* de forma diversa entre los humanos, de manera que por dicho nombre podemos entender cosas diversas.

Sócrates juega con el adverbio ἀνδρικῶς en la respuesta de su interlocutor y dice: "Pensaba que ibas a decir la verdad (τἀληθὲς), que con locura (μανικῶς)" (264a5). La respuesta, con un marcado tono irónico, resulta sugerente: por una parte señala que Fedro no ha dicho la verdad: no es cierto que los dos discursos rivalizasen con ardor entre sí, sino que sólo lo parecía; por otra, μανικῶς alude a que el ἔρως fue concebido como un tipo de μανία; además, podría estar recogiendo la pretensión de que fueron recitados bajo la inspiración o *locura poética*[774]; más todavía, a un nivel que sólo atiende lo evidente, podríamos pensar que sugiere que defender tesis opuestas

---

[772] Adviértase que podríamos establecer un paralelismo entre la valoración de la tragedia ática y el texto de Lisias, en tanto, que el héroe trágico se caracteriza por cometer un exceso que todo ciudadano debe tratar de evitar. Más importante todavía, según hemos señalado en una nota anterior, el propio Fedro ofrece al lector un *alter ego* con el que medirse; el comportamiento de Fedro es un modelo a evitar. Obviamente, en esta reapropiación de la tragedia, el héroe trágico se ve totalmente desposeído de su grandeza, frente al nuevo héroe de los diálogos, Sócrates.

[773] En esta ocasión no hay dudas de que Sócrates se refiere a sus dos discursos como una pluralidad, siendo tarea de Fedro y el lector encontrar su nexo. Una vez se caracterice la dialéctica como método que permite comprender la unidad y la multiplicidad natural de las cosas, se comprenderá que este juego de duales y de alusiones vagas es del todo relevante, en tanto que ejemplifica la puesta en práctica del método dialéctico y equivale a la tarea que el lector atento debe asumir.

[774] *Cf.* Yunis (2011: pp. 194-195).

constituye una labor alocada, en el sentido de que no tiene ninguna razón de ser. No obstante, el propio Sócrates limita la labor interpretativa de su interlocutor, y añade que lo hicieron *con locura*, pues hablaron acerca de ἔρως, del que dijeron que era cierta μανία.

Todavía para que el lector lo vea de forma más clara, Sócrates vuelve a tender la misma trampa y le dice que había dos especies de locura (μανίας [...] εἴδη δύο, 265a9): una originada (γιγνομένην, 265a11) por enfermedades humanas (ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, 265a9-10), la otra, en cambio, por una alteración de los valores convencionales (τῶν εἰωθότων νομίμων[775], 265a10-11) que envía (ἐξαλλαγῆς, 265a10) la divinidad (θείας, 265a10). Al comentar la palinodia, vimos que ἔρως era único, pero en función de la recepción que los humanos hacían de él podía clasificarse en tipos diversos. Ἔρως, como deseo que sienten los humanos, tiene una procedencia inicial común en todos los casos, a saber, el reflejo de la auténtica Belleza en el mundo físico. No obstante, en función de cómo entienden y se relacionan los humanos con esta pulsión y con el objeto en el que perciben la belleza, el amor puede resultar algo dañino[776] y que debe evitarse o algo divino y encomiable: por eso el primer y el segundo discurso pueden criticar el ἔρως sin incurrir en una contradicción con el tercero. Sobre la dicotomía divino/humano, ya nos referimos anteriormente, por lo que no insistiremos.

Fedro no se pregunta por qué Sócrates habla de dos especies (εἴδη) de μανία, si su fuente es totalmente diversa. Si las dos formas de ἔρως descritas sólo tuviesen en común el nombre, no podría hablarse de ellas como especies de un mismo género, y lo mismo puede decirse de la μανία. Los griegos del período arcaico vinculaban con la divinidad el origen de su locura, ya fuese en sentido positivo o negativo, pero la operación de Sócrates, que habla de dos especies de locura, pero con una fuente radicalmente diversa, no constituye una división válida, pues la homonimia no es suficiente para que podamos hablar de dos especies de un mismo género.

Ἔρως proviene siempre de nuestro deseo de contemplar la auténtica Belleza, pero como en nuestra condición encarnada siempre la percibimos de una manera mediata, sólo unos pocos comprenden que lo auténticamente bello trasciende el cuerpo que la refleja, mientras que otros sitúan en él la última meta sus anhelos. Dicho diversamente, en función de cómo oriente la vista el humano, el brillo que causa la visión de la belleza puede cegarlo o elevarlo por encima de su condición terrestre. La fuente de su desastre o de su elevación es una y la misma (por eso podemos hablar de dos formas de ἔρως), y es la recepción la que hace que su experimentación sea ambigua. No obstante, Fedro no ha entendido nada de esto y captando solamente lo evidente, sigue persuadido de que los dos discursos hablaron de dos especies distintas de ἔρως: una, exclusivamente *humana*; la otra, totalmente *divina*.

---

[775] Yunis (2011: p. 195): "The palinode made clear how divine *erôs* leads lover and beloved to abandon the conventional values and practices of Athens' elite in favor of philosophical values and practices (243e7-257b6n)". La propia ἀτοπία de Sócrates, el filósofo por excelencia, deriva en buena medida de la disparidad en sus valores y conducta cotidiana, que a su vez depende de la recepción del impulso erótico, la cual depende del grado de consciencia (i. e. recuerdo) que tengamos de lo que somos y de lo que son las cosas.

[776] El mito de Bóreas y Oritiya (*cf.* 229c) adelantó también la potencialidad nociva del ἔρως, que si no se experimenta con la mesura y el conocimiento adecuados, puede conducir al rapto violento y arbitrario.

La insuficiencia de un valor puramente formal para criticar un discurso salta a la vista, pues Sócrates acaba de introducir una falsa división y Fedro la acepta sin reparos en 265b1, igual que aceptó en su momento la definición inicial del discurso de Sócrates, que era parcial, es decir, falsa. Después de todo, Sócrates está tratando de mostrar que para poder componer y juzgar la valía de un discurso, se requiere el conocimiento de la verdad, como condición previa, lo cual, obviamente, no constituye ningún requisito meramente formal, sino que abraza forma y contenido.

Sin embargo, el desvelamiento socrático es paulatino, por lo que, de momento, sigue con su estrategia de hablar sobre las *divisiones* efectuadas sobre la μανία, como si éstas fuesen suficientes para determinar la bondad de su discurso. Inmediatamente después de aludir a sus dos discursos con las dos especies de μανία, se refiere al segundo, diciendo que habían dividido (διελόμενοι, 265b2) en cuatro partes la μανία divina: profética, teléstica, poética y erótica. Se recordará que ya señalamos que Sócrates introdujo la noción de μανία divina como estrategia mediante la que criticar los dos discursos anteriores, ofreciendo otro al que reviste con una apariencia totalmente opuesta: frente a la *templanza humana*, se privilegió la *locura divina*. La primera división entre las dos especies de μανία constituye, pues, parte de esta estrategia y un examen crítico demuestra que no es válida ni está justificada. En tanto que la dicotomía primera ya es espuria, el resto de divisiones no tienen mucho sentido; además, la caracterización de las cuatro formas de locura divina está sujeta a numerosos problemas, al entrar en contradicción con otros elementos de la palinodia. En el fondo, hablar de cuatro formas de *locura divina* mediante las que se alcanzan bienes superiores a los obtenidos por la cordura humana responde a la estrategia que acabamos de señalar: en realidad, Sócrates no entona un canto a favor de la pasividad de la inspiración profética, teléstica, ni poética. El elogio del ἔρως está dirigido a una forma muy concreta de experimentarlo, la cual no constituye un bien que advenga exclusivamente como una *gracia* de los dioses. Sócrates finge hacer un elogio del *entusiasmo*, pero en todo momento se mantiene temperado; aquí, aunque nuevamente finja no saber de qué manera representó la experiencia del amor (οὐκ οἶδ' ὅπῃ τὸ ἐρωτικὸν πάθος ἀπεικάζοντες, 265b6) y sugiera que estaba en estado de trance, conoce qué ha dicho, por qué y hacia dónde conduce la discusión.

Platón está conduciendo al lector al reconocimiento de que para juzgar un discurso lo que realmente resulta necesario es el conocimiento de la verdad. Así que al referirse a la representación mediante la que caracterizó la experiencia del amor, dice que mediante ella igual (ἴσως, 265b6) alcanzaron (ἐφαπτόμενοι, 265b7) parte de la verdad (ἀληθοῦς τινος, 265b7), y tal vez (τάχα, 265b7) se desviaron (παραφερόμενοι[777], 265b8) de ella en otro sentido (ἄλλοσε, 265b7). De esta forma combinó (κεράσαντες, 265b8) un discurso que no fue del todo increíble (οὐ παντάπασιν ἀπίθανον, 265b8). En 245c1-2 Sócrates presentó la palinodia como una demostración increíble (ἄπιστος) para los hábiles (δεινοῖς) y digna de fe (πιστή), en cambio, para los sabios (σοφοῖς). Ahora vemos que la dicotomía δεινός/σοφός era engañosa, en tanto que el receptor atento no debía creérsela totalmente sin una distancia crítica, ni considerarla por su forma mítica como un mensaje increíble. Sócrates no es un sofista (δεινὸς λέγειν) ni un sabio (σοφός) que todo lo sepa y que

[777] Yunis (2011: p. 195): "παραφερόμενοι suggests the inspired manner in which Socrates embraced the rhetorical task".

pueda iluminar a Fedro con sus doctrinas. Su relación con el λόγος es compleja, situándose en un terreno intermedio, esto es, el del filósofo. Con la palinodia entonó (προσεπαίσαμεν, 265c1) con mesura (μετρίως, 265c1) y píamente (εὐφήμως, 265c1) un cierto himno mítico (μυθικόν τινα ὕμνον, 265c1) en honor del señor (δεσπότην, 265c2) de ellos dos, Ἔρως, protector de los bellos mancebos (καλῶν παίδων ἔφορον, 265c2-3).

El estatuto del valor de verdad de la palinodia es complejo. Sócrates aparenta que se trata de un discurso que sostiene la tesis opuesta a su discurso anterior, cuando realmente no es así. Algunos pasajes indican que se pronunció bajo la inspiración divina, pero otros ofrecen garantías de que esta forma de presentarlo no es más que parte del juego de velos de la acción dramática. Lo mismo pasa con el elogio al amor y la crítica a la templanza, pues si bien se elogia una forma muy concreta de ἔρως, cuya catalogación como μανία resulta compleja, la forma más elevada de esta pasión va indisolublemente ligada a la σωφροσύνη. En este pasaje Sócrates subraya las falsas divisiones, para comprobar si Fedro comprende que lo importante no radica en ellas, sino más bien, en la posibilidad que ofrece la palinodia de ir más allá de lo aparente e integrar los dos discursos socráticos, comprendiendo la verdadera naturaleza y origen de ἔρως. Dicho de otra forma, resultaría simplista y erróneo catalogar la palinodia como un discurso en parte veraz y en parte falaz, debido a la forma en la que se entona: algunos intérpretes han visto las divisiones que ahora trae a colación Sócrates como el elemento *dialéctico* del relato, y en ese sentido, verdadero, mientras que han considerado que la parte que se desviaba de la verdad correspondía con lo vinculado al mito. Esta división que elabora la palinodia es falsa, al responder a una dicotomía inicial que no está justificada (una locura de origen divino y otra de origen humano), mientras que la verdadera tarea *dialéctica* es la que Fedro y el lector deben hacer: alcanzar una visión de conjunto del ἔρως a través de los tres discursos, comprendiendo que ambos proceden de una misma fuente y que su tipología varía en función de la *recepción* de cada alma individual, para lo que resulta de suma importancia el carácter de cada uno. De hecho, esto nos sugiere que un discurso repleto de divisiones y síntesis, pese a que formalmente pueda tener la apariencia de ser estricto y *dialéctico*, puede no serlo de hecho, por lo que conviene examinar sus pasos.

Por otra parte, el conocimiento de la verdad sólo tiene sentido en función de algunos presupuestos que no se expresan dialécticamente, pero que constituyen el marco necesario de la técnica dialéctica. Para que la racionalidad de ésta no se pierda en el escepticismo, sino que tengan la posibilidad de apuntar hacia la verdad, es necesario un suelo metafísico, a saber, los presupuestos de que las Ideas existen, que el alma es inmortal, que todo humano las ha visto de manera "prenatal" (aunque sea de manera parcial) y que la reminiscencia es posible[778]. Como ejemplo significativo puede ponerse el ἔρως: para comprender su verdadera naturaleza unitaria y múltiple, se debe partir del presupuesto de que existe la Forma Belleza y que el impulso hacia lo que en condición encarnada parece hermoso no es sino el anhelo que produce el reflejo de aquélla en los objetos físicos.

[778] No constituyen presupuestos acríticos del platonismo, sino que Platón los problematiza en algunos diálogos como el *Menón*, *Fedón*, *Teeteto* y *Sofista*, y, a buen seguro, también lo hacía así en la Academia. No obstante, en el presente diálogo el problema que ocupa a Platón es el relativo al mejor grado de conocimiento y de discurso que puede alcanzarse a partir de estos elementos, es decir, se interesa por la dialéctica, en tanto que arte que permite (re)conocer la naturaleza de las cosas, y hablar y juzgar bien los discursos.

Adelantamos esta cuestión que retomaremos una vez analicemos la descripción que se ofrece del método dialéctico en 265d-266c. Por el momento, podemos señalar que Sócrates está haciendo patente que su segundo discurso ni debe ser *creído* al pie de la letra, ni *rechazado* como un mito. La filosofía tiene que ver con una *vida examinada*[779], es decir, con un posicionamiento crítico, y precisamente, el mal que trata de extirpar Sócrates de Fedro es su deseo acrítico por los discursos.

Igualmente significativo resulta el claro contraste que marca la referencia a ἔρως como δεσπότης[780] al que Sócrates suscribe a su interlocutor y a sí mismo, frente a la imagen de señor de sí mismo que ofrecía el discurso de Lisias. El primer discurso socrático desvelaba que incluso quien dice ser frío y racional, se mueve en función de su ἔρως. Aquel que decía ser plenamente dueño de sí mismo, en realidad lo único que hacía era calcular fríamente cómo saciar de la mejor forma posible su ἔρως. No obstante, hay muchas formas de canalizar la fuerza de la pasión erótica y por eso, los tres discursos expresan un ἦθος diferente. Diferente es también el carácter de Sócrates y Fedro. El segundo mostró su creencia al principio del diálogo de que aquél, como él mismo, era un filólogo, esto es, alguien cuyo ἔρως apuntaba hacia los discursos y, en particular, a los discursos eróticos. Empero, Sócrates no se interesa por todos los discursos (p. ej., vimos que no tenía tiempo para labores desmitologizadoras o alegorizantes; *cf* 229e-230a) y su manera de canalizar el ἔρως es muy concreta. En ese sentido, Fedro no comprende bien las palabras que delimitan la esencia del filósofo, hasta el punto que lo relaciona con el filólogo, cuya naturaleza no es totalmente diversa, pero sí sustancialmente diferente[781]. En este error, Fedro combina el desconocimiento de sí mismo con el desconocimiento en general, incapaz de comprender la naturaleza propia y la de las personas y objetos que lo rodean.

Ser filósofo no está reñido con el dominio de sí, sino que supone la forma más racional/ordenada de conducirse a sí mismo. Definir la esencia humana como auto-movimiento tampoco fue azaroso. El filósofo siempre es consciente del carácter parcial de su conocimiento y de su λόγος[782]. Porque siendo consciente no se conforma ni desmotiva, sino que pretende hacer de su vida la incesante travesía hacia la mejora personal, su meta, i. e. el horizonte al que tiende, es el de lo auténticamente perfecto, esto es, las Ideas. El ἔρως, por su parte, se catalogó como *divino*, en la medida que es el elemento que permite al humano acercarse progresivamente hacia lo auténticamente divino, a saber, las Ideas, si bien nunca podrá alcanzar la condición acabada de aquéllas, al ser su esencia el movimiento. El ἔρως constituye una bendición para los humanos, en tanto que potencia que permite perfeccionarse y tender hacia lo que

---

[779] Platón, *Apología* 38a5-6: ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.

[780] En sentido análogo, en 274a1 se encuentra el término δεσπόταις.

[781] Si bien su análisis del concepto de "compresence of opposites" en el diálogo es muy discutible, Bradley (2012: p. XVI) señala con acierto que es tarea del lector comprender qué tienen en común y en qué difieren Sócrates y Fedro: "Consider the two figures of *Phaedrus*: a dyad of interlocutors, Phaedrus and Socrates, a human CO [compresence(s) of opposites]. Phaedrus and Socrates are both lovers of speeches, yet they are different in that sameness [...]. Otherwise, Phaedrus and Socrates are respective opposites in many other ways: handsome-ugly; rich (or once rich)-poor; superficial-wise; democrat-aristocrat". En el fondo, se trata de la propia tarea que debe llevar a cabo el dialéctico, esto es, descubrir en qué sentido Fedro y Sócrates son uno y en que sentido son múltiples.

[782] Kahn (1996: p. 386) expresa con gran acierto que Platón es consciente de que el conocimiento del humano encarnado es siempre limitado, esto es, en perspectiva: "What we say and think about intelligible reality is inevitably permeated by appearence and opinion (*doxa*)".

constituye el auténtico alimento de las famélicas almas. Por tanto, en este pasaje se puede hablar de Ἔρως como *soberano*, sin que ello anule la relevancia que tiene la determinación y la elección en la vida del filósofo.

Por su parte, Fedro no parece preocupado por saber en qué sentido algunas partes del relato tocaron la verdad, mientras que otras se desviaron del camino. Tampoco le parecen problemáticas las divisiones a las que se refiere, sino que las da por válidas, en tanto que hacen a su discurso superior frente al de Lisias (*cf*. 265c4). En definitiva, aunque se muestra muy complacido, pues el discurso de Sócrates ha sido placentero de escuchar (οὐκ ἀηδῶς ἀκοῦσαι, 264a5), Fedro ha aprendido bien poco. Una vez más, vemos que sigue firmemente anclado en sus presupuestos: la receptividad de Fedro, que se queda en la superficie de lo manifestado, hace que el λόγος socrático sólo cause en él *le plaisir de parler*.

Dicho esto, Sócrates ofrece una nueva pista de que lo relevante es comprender la unidad de la caracterización del amor que se da en sus dos discursos, refiriéndose a ambos como un solo λόγος (*cf*. 265c6). Dice: "captemos (λάβωμεν) cómo se las ingenió el discurso (ὁ λόγος) para pasar (μεταβῆναι) del reproche a la alabanza (ἀπὸ τοῦ ψέγειν πρὸς τὸ ἐπαινεῖν)" (265c5-6). Fedro no parece entender el motivo de esta demanda; después de todo, si ἔρως corresponde a dos tipos diferentes de *μανία*, la una causada por la divinidad y la otra por enfermedades humanas, la controversia sólo es nominal y en ese sentido la oposición tendría pleno sentido. No obstante, ya hemos sugerido que esto no es así, sino sólo la apariencia que ofrece Sócrates mediante la palinodia y algunas partes de la conversación. En el fondo, aunque ἔρως es uno, la contradicción de los discursos no es radical; Sócrates elabora el primero contra el enamorado y otro en su favor, pero tomando dos tipos diferentes de enamorado, es decir, dos modelos diferentes de recibir (i. e. comprender[783]) y dirigir el impulso erótico. Fedro está perdido, sin comprender que los dos discursos de Sócrates son en realidad uno, como uno es también ἔρως. Cegado por la forma y la superficie de los discursos, Fedro no ha sabido ir más allá de lo evidente, de manera que una vez "*demostrada*" la superioridad formal de la palinodia, no comprende a qué viene el giro repentino. Está desorientado, no ve que Sócrates está apuntando en una sola dirección durante su conversación y le pregunta en qué sentido dice eso.

La respuesta apenas se encuentra unas líneas antes. Sócrates dijo que fue una fortuna que se pronunciasen aquellos dos discursos (τὼ λόγω), puesto que constituyen un ejemplo de como el que conoce la verdad, jugando con las palabras, puede extraviar al auditorio respecto a ésta (*cf*. 262c10-d2). Esto es, Sócrates dijo que gracias a aquellos dos discursos, que como hemos dicho separaban por una parte el discurso de Lisias y el primero de Sócrates, y por otra la palinodia, se había conseguido llevar a cabo el arte de la retórica, persuadiendo mediante la palabra a Fedro primero de una tesis y de su opuesta. Fedro, que atento como está a lo formal y a lo aparente, no comprendió el sentido del dual y, en este punto en el que le exhortan a captar cómo el discurso pudo pasar del vituperio al encomio, tampoco entiende que Sócrates esté introduciendo un nexo entre las dos tesis, haciendo de sus dos discursos uno solo. Esta vez Sócrates no

[783] En tanto que en Platón conocer es en buena medida (re)conocer, la virtud de la recepción depende del grado de consciencia de cada alma, esto es, del grado de conocimiento de sí mismo que posea, en el que podemos incluir el recuerdo de las huellas que la visión de la auténtica realidad causó en cada alma en su procesión celeste. En este sentido, estamos de acuerdo con Hadot (2008*:* p. 66) cuando dice que la filosofía socrática es un "despertar de la consciencia".

refiere la causa a los dioses del lugar (*cf.* 262d), sino que se dispone a analizar cómo se ha logrado ejecutar sobre Fedro el arte retórica, en tanto que artimaña elaborada con *arte* (τέχνη). En el fondo, la respuesta ya se adelantó en 261e-262c: para practicar con éxito el arte de la persuasión (y para no ser víctima de ella) mediante los discursos es necesario conocer la verdad.

Sócrates conoce la naturaleza de ἔρως y Fedro la desconoce[784]. Gracias a esto, el primero es capaz de elaborar un discurso que en cierto sentido juega con las apariencias engañosas y la ambigüedad de los términos, y que en otro sentido permite que Fedro y el lector, si saben leer entre líneas, comprendan la verdadera naturaleza del ἔρως, de tal manera que el ejercicio no se reduciría a una mera ψυχαγωγία, sino que constituiría una ψυχαγωγία hacia la verdad, esto es, una auténtica enseñanza[785]. Para ello, Fedro debe alcanzar a comprender la unidad profunda que subyace a los dos discursos socráticos y al ἔρως descrito en ellos, lo cual no es diferente a alcanzar la verdad. Yendo hacia atrás en el texto, podríamos decir que debe aprender a entender en qué sentido el discurso es uno (ὁ λόγος, 265c6) y en qué sentido es múltiple o doble (τὼ λόγω, 262d1). Yendo hacia delante, que debe ser capaz de llevar a cabo una visión de conjunto (συναγωγή, *cf.* 265d3-5; 266b4) y una división (διαρίρεσις, *cf.* 265e1-3; 266b5) de las partes naturales de ἔρως o de cualquier objeto del que se ocupe. Además, esta exigencia parece propicia para satisfacer el llamado *imperativo logográfico*, ya que si conocer la verdad equivale a conocer la naturaleza unitaria profunda de una cosa, la multiplicidad de sus partes y la manera en la que se relacionan, el que sepa esto no dispondrá el asunto de manera desmembrada[786].

Sin que sea fruto de una casualidad (*cf.* 262c10), Sócrates se dispone a explicitar el procedimiento que permite conocer la verdad, pues sin éste no resulta posible llevar a cabo o prevenirse del auténtico arte retórico. No obstante, introduce una advertencia oportuna, para que Fedro, desorientado como está, se percate de la importancia de lo que va a decirse a continuación: "Me parece (ἐμοὶ [...] φαίνεται) que lo restante (τὰ μὲν ἄλλα) en verdad (τῷ ὄντι) ha sido el resultado de un juego (παιδιᾷ), pero entre estas cosas que se dijeron por fortuna (ἐκ τύχης), hubo dos principios (δυοῖν εἰδοῖν) cuya potencia (τὴν δύναμιν) no sería desagradable (οὐκ ἄχαρι) captar (λαβεῖν), si alguien pudiese (δύναιτό), en vistas al arte retórico (τέχνῃ)" (265c8-9). Igual que la reiterada alusión a la fortuna de lo dicho anteriormente, todo el diálogo entre Sócrates y Fedro ha estado plagado de burlas implícitas y de apariencias que no coincidían con la realidad. Podríamos calificarlas de un *juego*, pero de un juego γελοῖον καὶ φίλον (263c3), que no es malintencionado, sino que pretende que Fedro comprenda quién es y cuál es su situación por sí mismo. Sócrates es un tábano y su compañía molesta a muchas de las personalidades eminentes de la ciudad. Fedro no parece muy molesto, pero seguramente por su filología y porque ni siquiera es lo suficientemente perspicaz

---

784 Trabattoni (1995: p. 161): "per Platone chi ama solo la bellezza fisica dimostra di non conoscere la vera natura dell'amore". Creemos que puede y debe decirse lo mismo de aquellos que sólo aman la belleza formal de los discursos.

785 Moss (2012: pp. 4-5) ha señalado con acierto que la educación filosófica consiste en un tipo especial de *conducción anímica*: "To educate someone is to lead around her soul, away from the visible world and its pleasures and honours and towards the Forms. It is to turn her attention and concern and desire from unworthy things towards those most worthy".

786 En ese sentido, no comprender la unidad profunda del ἔρως descrito equivaldría a no comprender la unidad profunda del diálogo. Sócrates y Platón, al disponer el texto con una unidad profunda, pero no aparente, obligan a Fedro y al lector llevar a cabo los procedimientos dialécticos de los que hablan.

para comprender las burlas que Sócrates le lanza. No obstante, entre estos juegos, entre tantos velos y discursos en los que se aprecia un doble discurso, lo realmente importante radica en dos principios o procedimientos (δυοῖν εἰδοῖν, 265c9) mediante los que alcanzar la verdad de las cosas: constituyen el fundamento necesario para responder a las preguntas generales de cómo se escribe y se habla con arte (*cf.* 258d7; 259e1-2), y permiten contestar a su vez a la pregunta particular de Fedro por la virtud del texto de Lisias (*cf.* 234c6). Para componer o juzgar un discurso con arte es necesario poseer el arte retórico, para lo cual es necesario conocer la verdad[787]. Al resultar indispensable concretar cómo podemos conocer esta última, la explicación de los dos principios, junto con el pasaje de la palinodia que aludía a la reminiscencia, viene a satisfacer esta urgente necesidad del diálogo.

Entre 265d3-5, Sócrates define el primer procedimiento: "Llevar con una visión de conjunto (συνορῶντα ἄγειν) a una sola forma (εἰς μίαν τε ἰδέαν) lo que está diseminado en muchas partes (τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα), para que (ἵνα), al definir cada cosa (ἕκαστον ὁριζόμενος), se haga manifiesto (δῆλον ποιῇ) aquello sobre lo que se quiere ofrecer una enseñanza (περὶ οὗ ἂν [...] διδάσκειν ἐθέλῃ) en cada caso (ἀεὶ)". Este pasaje en el que se exige conocer la unidad que subyace a la multiplicidad recuerda aquel otro texto en el que se caracterizó la ἀνάμνησις (*cf.* 249b6-c1: δεῖ [...] συναιρούμενον). Allá se decía que el humano debe comprender lo que se dice según el género (κατ' εἶδος λεγόμενον), yendo (ἰὸντ') de la multiplicidad de percepciones sensibles (ἐκ πολλῶν [...] αἰσθήσεων) hacia la unidad llevada a cabo (εἰς ἓν [...] συναιρούμενον) mediante el razonamiento (λογισμῷ), lo cual era análogo a realizar la reminiscencia de la visión que obtuvimos de las Ideas en nuestra procesión prenatal.

En este punto, el problema de la unidad y la multiplicidad toma una importancia de primer orden, lo cual sugiere que la ambigüedad con la que Platón emplea algunos duales resulta determinante. Comprender que el dual τὼ λόγω (262d1) distribuye los dos discursos de Sócrates en grupos diversos, esto es, que los analiza como multiplicidad, y que posteriormente el ὁ λόγος de 265c6 los interpreta como un solo discurso con unidad profunda, constituye una de las pruebas que Platón obliga al lector a superar. Fedro no comprende en qué sentido sus discursos son múltiples (dos) y son uno. El motivo es que no entiende que ἔρως se ha descrito como uno, si bien en función de la recepción de quienes se relacionan con él se muestra múltiple.

Sócrates sigue ofreciendo pistas para que Fedro comprenda qué está sucediendo, pero lo hace de manera velada, combinando lo aparente con lo real, para que sea el propio Fedro el que tenga que discernirlo por sí mismo. Después de todo, Sócrates está hablando de un procedimiento que mediante la definición hace claro el objeto sobre el que se habla. Ahora bien, vimos que definir un objeto no es garantía de que se haya hecho bien. Para ver la verdadera naturaleza de un objeto se debe ir más allá de las apariencias o de una definición no examinada. Por eso, Sócrates acompaña la caracterización de este procedimiento con un mensaje que combina claros con sombras.

---

[787] Adviértase que el conocimiento de la verdad no constituye un problema meramente epistemológico, sino también eminentemente moral. Sólo a través del conocimiento de la verdadera realidad podemos evaluar correctamente y en función de un criterio fijo las prácticas y las costumbres de la ciudad. Esto es, sólo conociendo qué es verdaderamente lo justo podemos valorar las cosas que en la ciudad son calificadas de *justas* e *injustas*. Análogamente y en el contexto que aquí nos ocupa, sólo el conocimiento de la verdad sobre lo tratado permite conocer el valor real de un discurso.

Afirma que al hablar sobre el amor se siguió este principio, habiendo definido (ὁρισθέν, 265d6) bien o mal (εἴτ' εὖ εἴτε κακῶς, 265d6) lo que es (ὃ ἔστιν, 265d5). Y añade que gracias a la claridad (τὸ [...] σαφὲς, 265d6) y la concordancia consigo mismo (τὸ αὐτὸ αὑτῷ ὁμολογούμενον, 265d7) pudo el discurso (ὁ λόγος, 265d7) hablar sobre el amor.

Fedro no pone ninguna objeción, sino que se apresura a preguntar por el segundo principio o procedimiento. No obstante, el ejemplo ofrecido por Sócrates deja cuestiones que convendría discutir. ¿A qué discurso alude ὁ λόγος en 265d7? El primer discurso de Sócrates definió el amor desde el principio, se mostró claro y concordaba consigo mismo[788]; es más, proponía a su receptor partir desde la ὁμολογία de la definición. En ese sentido, el primer discurso de Sócrates cumple todos los requisitos formales, que concuerdan con las características más evidentes a primera vista. No obstante, la definición inicial, según el desarrollo posterior se muestra parcial y el primer discurso socrático, en sí mismo, parece perder la batalla contra la palinodia. Por eso, el ejemplo constituye al mismo tiempo una pista y una trampa. Definir un objeto y ser coherente con dicha definición no es una condición suficiente para conocer la verdad sobre el mismo, pues podría haberse definido mal (κακῶς): resulta necesario atender al *contenido* de la misma, i. e. examinar si el objeto se ha definido bien (εὖ) o mal (κακῶς). Por su parte, la palinodia ofrece una caracterización mucho más completa del amor, pero la definición, en sentido estricto, subyace al relato, e incluso vimos que el discurso ofrecía ciertas contradicciones internas. Esto fue así porque estaba construido de tal forma que Fedro tuviese que comprender en qué sentido era contradictorio y compatible con el anterior, de manera que él mismo llevase a una visión de conjunto lo dicho sobre el amor. Una vez más, ὁ λόγος en 265d7 se refiere al conjunto de los dos discursos socráticos. Para que Fedro alcance una visión clara de qué es ἔρως debe ir más allá de lo aparente, comprendiendo que las tesis de su primer y su segundo discurso no son contradictorias, sino que puede y debe establecerse un acuerdo de fondo entre ellas.

Fedro ve demasiado claro este requisito y, sin reflexionar excesivamente, quiere escuchar cuál es el segundo, él que es un ávido devorador de palabras. Sócrates ofrece la caracterización del segundo procedimiento: "el ser inversamente capaz de dividir (τὸ πάλιν δύνασθαι διατέμνειν) según las especies (κατ' εἴδη), en función de las articulaciones naturales (κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκεν), y tratar de no quebrantar (καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι) ninguna parte (μέρος μηδέν), según el uso de un mal carnicero[789]" (265e1-3). Además, a continuación dice que los dos discursos (τὼ λόγω, 265e3) ejemplificaron este procedimiento: captaron en una sola forma común (ἕν τι κοινῇ εἶδος) todo cuanto se refiere a lo irracional (ἄφρον, 265e4) del entendimiento (τῆς διανοίας, 265e4); pero como en un único cuerpo (σώματος ἐξ ἑνὸς, 266e1) crecen naturalmente (πέφυκε, 266e1) pares (διπλᾶ) de miembros que son homónimos (ὁμώνυμα, 266e1), los unos llamados izquierdos y los otros derechos (σκαιά, τὰ δὲ δεξιὰ κληθέντα, 266a1-2), también consideraron (ἡγησαμένω, 266a3) así los dos discursos (τὼ λόγω, 266a3) que la locura (παρανοίας, 266a2) constituye naturalmente

---

[788] Conviene recordar en cualquier caso que en la propia petición de principios había una contradicción, pues conocer la realidad sobre la que se va a hablar no equivale a partir de una definición acordada por el emisor y el receptor.

[789] El término μάγειρος tiene un triple significado: carnicero, cocinero y persona que realiza un sacrificio.

(πεφυκὸς, 266a3) una sola forma (<ἓν> [...] εἶδος, 266a2-3) en nosotros. Pero uno de los discursos dividió (τεμνόμενος, 265a4) la parte izquierda (ἀριστερὰ [...] μέρος, 266a3-4), y no se detuvo de hacer nuevas divisiones en ésta hasta que encontró (ἐφευρὼν, 266a5) lo que es llamado (ὀνομαζόμενον [...] τινα, 266a5) amor izquierdo (σκαιόν[790] [...] ἔρωτα, 266a5), al que vituperó con gran justicia (ἐλοιδόρησεν μάλ' ἐν δίκῃ, 266a5-6); el otro, en cambio, nos condujo (ἀγαγὼν, 266a6) hacia la locura situada en la parte derecha (εἰς τὰ ἐν δεξιᾷ τῆς μανίας, 266a6), y tras encontrar (ἐφευρὼν, 266a7) un amor (τινα ἔρωτα, 266a7) homónimo (ὁμώνυμον, 266a7) a aquél, pero divino (θεῖον, 266a7), lo encomió mostrándolo (προτεινάμενος ἐπῄνεσεν, 266b1) como la causa de nuestros mayores bienes (ὡς μεγίστων αἴτιον ἡμῖν ἀγαθῶν, 266b1).

El ejemplo introducido por Sócrates desvela los referentes de los duales de 265e3 y 266a3: ambos se refieren a los dos discursos socráticos, teniendo en cuenta, sobre todo, el contenido de lo narrado. Los dos discursos han atendido al ἔρως como un elemento irracional (ἄφρον/παρανοία/μανία), pero uno de ellos en tanto que dañino (el ἔρως izquierdo) y el otro, en cambio, como positivo (el ἔρως derecho). Además, *contradiciendo lo sostenido en el interludio* entre su primer y segundo discurso, Sócrates reconoce que el reproche y el elogio de ambos fue merecido. Dicho esto, debe comprenderse que el problema de cada uno de ellos fue su parcialidad, esto es, tomar el ἔρως izquierdo y el ἔρως derecho como el conjunto del ἔρως, pues, de hecho, ἔρως constituye una unidad superior a la de cada uno de sus tipos. Tal vez sea esta última parte la que aparece más velada en el texto que estamos comentando. Sócrates habla de homonimia, pero conviene tener claro que la palinodia no era tan parcial como su primer discurso, al reconocer en algunos puntos de la narración la posibilidad de hacer una mala recepción del ἔρως. El problema de los dos discursos no es un mero problema de homonimia. Los miembros del cuerpo, si bien tienen el mismo nombre, también tienen la misma anatomía, la misma composición y las mismas capacidades funcionales mediante las que servir al organismo. Igual que un diccionario no ofrece una entrada diferente para ilustrar el sentido de la mano derecha y la mano izquierda, el ἔρως tampoco debe definirse de manera múltiple, pues siempre responde al deseo que tienen los humanos hacia la Belleza. Lo que permite que el ἔρως se manifieste como una multiplicidad es la diferente recepción de los enamorados. Quien no entiende la verdadera y completa naturaleza del ἔρως, no es capaz de dirigirse hacia la auténtica fuente del deseo, a saber, hacia la Belleza, sino que avanza tan decidido como cegado hacia el reflejo de aquélla en los cuerpos bellos. Por eso resulta tan relevante comprender la verdadera naturaleza del amor. Sólo si entendemos su verdadera φύσις podremos entender nuestra propia condición y emprender una vida que ambiciona la progresiva e incesante mejoría de nuestra condición limitada[791].

En este pasaje Sócrates desvela buena parte de lo que ha velado durante sus intervenciones anteriores. Ninguno de sus dos discursos ha sido injusto o impío, sino, en cierto sentido, parciales. Además, la propia parcialidad de cada uno de ellos servía como un error fructífero, para que el receptor captase por sí mismo que los que

---

790 Rowe (1988²: p. 201): "'left handed' (*skaios*): the connotations are 'clumsy', 'awkward', 'stupid', 'barbaric'".

791 Expresado diversamente, la diferencia entre el filósofo y el que no lo es radica en la captación de la verdadera naturaleza del amor: "Il filosofo è colui quale sa vedere nella bellezza terrena il riflesso di quell'idea pura ed eterna di belleza che ha potuto contemplare nell'iperuranio prima di "perdere le ali"" (Trabattoni 1995: p. 164).

aparentaban ser dos discursos, en realidad son uno solo, igual que el ἔρως[792]. Los dos discursos, aparentemente desmembrados y sin pertenecer al mismo cuerpo, resultan formar una totalidad armónica, la cual ofrece una caracterización sintética de la naturaleza de ἔρως. La forma, la apariencia plural de los discursos, debe ser superada por un receptor atento que sea capaz de elevar a visión de conjunto aquello que está desparramado en la multiplicidad, lo cual equivale a captar la unidad profunda de su naturaleza y la relación de sus partes.

Poco a poco, Sócrates ha ido dando las herramientas necesarias para comprender mejor el discurso de Lisias. Fedro lo juzgaba *exhaustivo* (*cf.* 235b) y no comprendía que la pretendida franqueza y frialdad del no-amante lisiaco eran en realidad una máscara persuasiva. Ahora, en cambio, se hace patente que su discurso fue *parcial*, pero no ya tanto por su forma, sino por haber tomado la parte por el todo en relación al ἔρως, velando así su verdadera naturaleza. Para prevenirse de volver a caer en semejante trampa retórica, Fedro debe conocer el fármaco idóneo: alcanzar el conocimiento de la auténtica realidad acerca del tema tratado. En el fondo, este criterio que permite juzgar correctamente cualquier discurso oral o escrito es lo que capacita también para prevenirse del engaño retórico y para evaluar un discurso. Sócrates, conocedor de la realidad del amor y de la trampa pertrechada por Lisias, no sólo sabe protegerse de su influencia, sino que es capaz de invertir su tesis mediante el arte retórico. Al fin y al cabo, como a continuación veremos, el auténtico arte retórico sólo puede alcanzarse mediante el conocimiento de la verdad sobre lo tratado, que es lo que permite juzgar las cosas en general.

Por su parte, la respuesta de Fedro decepciona al lector atento. En este pasaje en el que nos gustaría interrogar a Sócrates sobre el juego de máscaras anterior y sobre la parodia relativa a su señal divina, se limita a afirmar que es una gran verdad lo que dice (266b2: ἀληθέστατα λέγεις). Adviértase que Fedro dio exactamente la misma respuesta en 238d4 (ἀληθέστατα λέγεις), cuando en medio de su primer discurso Sócrates realizó una pausa para señalar que estaba siendo poseído por las ninfas del lugar. La habilidad discursiva de Sócrates conduce a Fedro por donde quiere, que, amante de los bellos discursos y de los razonamientos lúcidos, está *encantado* de tener en frente a Sócrates, y se persuade gracias a la belleza y a la elocuencia de sus palabras. Con todo, vemos que más allá del placer momentáneo de su λόγος, Sócrates no está logrando enseñarle gran cosa. El juicio de Fedro carece del criterio que Sócrates exige para juzgar si un discurso es verdadero o falso. Resulta cuanto menos significativo que evalúe mediante las mismas palabras lo que hemos denominado una estrategia enmascaradora de Sócrates y un λόγος determinante para la correcta comprensión de la naturaleza del método dialéctico; dicho diversamente: juzga con la misma respuesta aquello que constituye un juego y aquello que es serio.

En cualquier caso, Sócrates no se detiene, de manera que el lector del diálogo puede seguir extrayendo una valiosa lección de la estrategia socrática y de la mala recepción de Fedro. Igual que desvela la verdadera naturaleza de sus "dos" discursos anteriores y del amor, desenmascara su propia condición: "yo mismo soy un

---

[792] En el fondo, la estrategia socrática del *Fedro* no difiere demasiado de su práctica habitual en la que conduce a su interlocutor al error, para que él mismo comprenda su ceguera previa. Unas breves palabras de Kierkegaard recogen de manera escueta este noble juego de engaños socrático: "Se puede confundir a un individuo en vistas de la verdad y, recordando al viejo Sócrates, confundirle para conducirle a la verdad. Es incluso la única manera si aquél es víctima de una ilusión".

enamorado (ἐραστής) de esas divisiones (διαιρέσεων) y sinopsis (συναγωγῶν), a fin de ser capaz (οἷός) de hablar (λέγειν) y pensar (φρονεῖν)" (266b3-5). Frente a la autocaracterización de filólogo en 228c1-2 y 236e5, que como vimos respondía a una irónica estrategia mimética, Sócrates se desmarca claramente del amante de los discursos que es Fedro, para reconocerse amante de los procedimientos divisorios y sinópticos que constituyen la dialéctica, en tanto que lo hacen capaz de hablar y pensar. Esta caracterización no viene ofrecida gratuitamente, sino que λέγειν y φρονεῖν remiten directamente al problema que presenta el filólogo Fedro. Éste trajo un texto escrito y preguntó a Sócrates por su opinión al respecto. Durante el diálogo hemos visto que Fedro se relaciona de manera acrítica con los discursos, sin un criterio firme con el que juzgarlos, más allá de su belleza formal o el deleite que causen en él. Por ello, Sócrates, para responder a la pregunta particular de Fedro ha introducido dos preguntas de orden general que permitirán contestar a aquélla: si se quiere juzgar el discurso de Lisias debemos saber qué hace que un discurso esté bien escrito y para ello, debemos saber qué hace que cualquier discurso, oral o escrito, esté bien formulado. La respuesta de Sócrates es clara: el conocimiento de la verdad es la condición necesaria para componer y juzgar bien un discurso, y la vía adecuada para alcanzar aquélla es la dialéctica. Durante todo el discurso, Sócrates *ha hablado* y *ha pensado* en base a la verdad sobre el amor. Todo lo dicho sobre Lisias y las estrategias discursivas empleadas han tenido en cuenta la verdadera naturaleza de ἔρως, y la relación que Lisias y Fedro mantiene con él.

Al principio del diálogo (*cf*. 230d-e), Sócrates hablaba del λόγος de Lisias como de un φάρμακον al que estaba dispuesto a perseguir hasta donde fuese necesario. Ahora, vemos todavía más claro que el único que está hechizado por el λόγος es Fedro, cuyo ἔρως está totalmente dirigido hacia éste y de manera no examinada. En cambio, el ἔρως socrático tiende más alto, en tanto que pretende alcanzar la sabiduría o la auténtica realidad, pero siempre a través del discurso/razonamiento (διὰ λόγου), es decir, de una manera examinada. Sócrates no se ciega ante la belleza de ningún discurso en particular, sino que constantemente ambiciona ir un paso más allá, dentro de los límites de la discursividad, pero hacia una meta que la excede[793]. En ese sentido, si bien pasa la vida en estrecha relación con los λόγοι propios y ajenos, lo que le interesa en los discursos es aquello que le permite conocerse a sí mismo (*cf*. 229c-230a) y captar la verdadera naturaleza de las cosas, que en el fondo constituyen una misma investigación: en su condición encarnada el humano no tiene acceso directo al conocimiento de las Ideas. La intuición intelectual pura actúa como soporte gracias al que se puede realizar la dialéctica y la reminiscencia, pero ambas constituyen procesos discursivos, es decir, que no pueden exceder los límites del λόγος. Porque la reminiscencia o dialéctica constituye siempre una vía mediata y el intelecto humano

[793] Platón reconoce la inadecuación entre el λόγος humano y la auténtica realidad y, sin embargo, el constante afán de Platón por expresar esta última no constituye una forma de misticismo, sino de metafísica. Platón es consciente de los límites epistemológicos y lingüísticos del humano y pese a ello no rehuye la inacabable tarea de tratar de comprender y expresar la auténtica realidad. Dice Kahn (1996: p. 392): "So language is subject to this double liability. There is first of all, no firm correlation between words and things, or between words and thoughts. And secondly, the best human thoughts are still perspectival and still ontologically defective by comparison with the unchanging timeless reality of the Forms. Hence the nature of reality, the nature of "true Being", is imperfectly reflected in our thought, and still more imperfectly expressed in our words". Ahora bien, la metafísica platónica es singular, en tanto que para (re)conocer los objetos transcendentes no tiene más remedio que emprender una introspección.

puede fallar, conviene que sus resultados sean siempre examinados mediante nuevos λόγοι, propios y ajenos.

Sócrates busca a otros que como él son capaces de captar la verdad de las cosas a través de los discursos: "y si considero (ἡγήσωμαι) que algún otro es capaz (δυνατὸν) por naturaleza (πεφυκόθ'[794]) de ver (ὁρᾶν) en unidad y multiplicidad (εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ), lo persigo (διώκω) yendo "tras sus huellas, como si fuera un dios"[795]. Y en verdad los que son capaces de realizar esto, Dios sabe si los llamo o no con el nombre correcto, los llamo dialécticos (διαλεκτικούς, 266c1)" (266b5-c1). Constatamos así que Sócrates no perseguía el discurso de Lisias al principio de la conversación, sino que ha tratado de ver si Fedro es capaz de ver la unidad y la multiplicidad de las cosas, por ejemplo, del alma y del amor, a través de los discursos, ya sea el de Lisias, los suyos o los de cualquier otro. Es decir, él que es un dialéctico, i. e. alguien que se conduce a través del λόγος, ha tratado de averiguar si Fedro también es un filósofo (dialéctico) o simplemente un filólogo. Según se señaló, en último término el conocimiento siempre está ligado a un alma, es decir, a una subjetividad, por lo que conviene tratar de contrastar las investigaciones y la reminiscencia propias con las de otros que igualmente persigan la verdad.

La palinodia da noticias del comportamiento del enamorado filosófico, que en el fondo traduce la propia actividad de Sócrates en relación a Fedro. El primero ha ido en pos del segundo, pensando que tal vez su naturaleza fuese también filosófica y pudiese conducir su ἔρως hacia la meta que es más propia del intelecto. No obstante, cuando Sócrates acabe de comprobar que la naturaleza de Fedro no es análoga a la de los seguidores de Zeus, es decir, que no es filosófica, Sócrates dejará a un lado su pretensión y proseguirá su camino, visto que su empresa no puede alcanzar el éxito con él y que tendrá que buscar otro compañero de viaje. No importan el brillo del rostro de Fedro, ni siquiera su lozanía y su afición por los quehaceres intelectuales; si su belleza es solamente epidérmica, más ligada con la forma que con su naturaleza profunda, el interés de Sócrates por su educación se extinguirá.

En definitiva, Sócrates ha introducido el siguiente razonamiento desde el final del mito de las cigarras: para que un discurso oral o escrito sea considerado bueno, debe estar confeccionado mediante el auténtico arte retórico y para poseer este arte es necesario ser un dialéctico, esto es, alguien capaz de captar la unidad profunda y multiplicidad de las cosas. El conocimiento de la verdad que se alcanza a través de la sinopsis y la división es el requisito previo para poder pronunciar discursos

---

[794] En este punto seguimos la interpretación que Rowe (1988²:p. 201) explícitamente ofrece en su comentario y que buena parte de los traductores (p. ej. Linda Untersteiner 1995; Gil 2009) siguen: "taking πεφυκόθ' πεφυκὸς (claearly to be preferred to πεφυκὸς, which is scarcely intelligible) as masculine singular, agreeing with τιν' ἄλλον, and with δυνατὸν as predicate after it; cf. 252d5 ff., and specially e3, with 250b7. Others take it as neuter plural, agreeing either with πολλὰ or with both ἕν and πολλὰ (so e.g. Thompson: "both a one and a many *as they exist in nature*"), which makes good sense but seems a harsher way of construing the Greek. "Looking to" will perhaps include the sense of "paying attention to"". La cuestión no puede zanjarse de manera definitiva. Entre otros, de Vries (1969: p. 218) y Yunis (2011: p. 9) interpretan el pasaje según la otra hipótesis señalada por Rowe, esto es, analizándolo como un acusativo plural neutro que concuerda con ἕν y πόλλα, pero sin justificar su elección. Lo cierto es que ambas interpretaciones son posibles y la única razón de escoger una u otra descansa en una preferencia interpretativa y no tanto filológica.

[795] Pese a que no lo encontremos en las versiones de Homero que conservamos, podría tratarse de una reminiscencia homérica (*cf. Ilíada*, XX, 157; *Odisea*, II, 406).

virtuosamente. Así, el λόγος lisiaco, que mostraba solamente una cara de ἔρως, no resulta idóneo; por su parte, Fedro actúa de manera *anti-dialéctica*[796], en tanto que no ha sabido ver que se trataba de un discurso parcial (i. e. no ha sabido comprender su verdadera naturaleza), y más todavía, visto que ha sido incapaz de captar la unidad profunda de los dos discursos socráticos. No obstante, según se dijo, el diálogo constituye un entramado de velos y un juego de máscaras, por lo que solamente una lectura atenta permite comprender que la segunda parte del diálogo responde a lo visto en la primera y que todo el diálogo gira en torno a la necesidad de juzgar el texto de Lisias y la actitud de Fedro respecto a él. Seguramente, Fedro, cuya *receptividad* ni es atenta ni reflexiva, no comprende cuál es la relación profunda de la dialéctica y el verdadero arte de los discursos. Por eso, Sócrates vuelve a examinarlo, para ver el efecto causado por este desvelamiento de la verdad. Con este propósito, pone directamente en el punto de mira a Fedro (y a Lisias); Sócrates ha dicho que él llama "dialécticos" a las personas capaces de ver en unidad y en multiplicidad mediante las sinopsis y las divisiones, pero como tal vez el nombre aplicado no es el correcto (*cf.* 266b8: εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε), le pregunta cómo se le debe llamar (τί χρὴ καλεῖν) en ese momento al dialéctico, según la lección recibida (μαθόντας, 266c2) de parte de Fedro y Lisias (παρὰ σοῦ τε καὶ Λυσίου μαθόντας, 266c1-2). Para hacer más clara la cuestión, Sócrates introduce una nueva pregunta, en la que le inquiere sobre si el arte de los discursos (ἡ λόγων τέχνη, 266c2-3) coincide con este procedimiento, y si es con su uso como Trasímaco[797] y otros se han convertido en personas sabias hablando (σοφοὶ [...] λέγειν, 266c3-4), y mediante el cual hacen también sabios a los que están dispuestos a hacerles ofrendas como si fuesen reyes (ὡς βασιλεῦσιν, 266c5). Es decir, una vez Sócrates llega a la conclusión de que para hablar bien es necesario saber practicar la dialéctica, le pregunta a Fedro si está de acuerdo, pues, según expresó, su concepción del arte de los discursos era análoga a la de la retórica tradicional, la cual nada dice acerca de la dialéctica y de la verdad. Si la dialéctica es el fundamento necesario del auténtico arte de hablar y la retórica tradicional se presenta a sí misma como el arte de hablar, pero no menciona la dialéctica ni el conocimiento de la verdad por ninguna parte, se debe extraer el motivo. En definitiva, Sócrates *examina* si Fedro ha comprendido que la argumentación se ha conducido de tal forma que señala que el punto de partida de la retórica tradicional es falso por desligar el arte de los discursos del conocimiento de la verdad; según la novedosa propuesta, sólo el dialéctico es realmente *sabio hablando* (y recibiendo/evaluando discursos). Una vez más el adjetivo σοφός (*cf.* 266c3) se emplea

[796] Conviene atender que no sólo en su diálogo homónimo Fedro es el paradigma opuesto del dialéctico, sino que ya en el *Banquete*, Pausanias le reprocha que, en sí misma, su propuesta de elogiar simplemente (ἁπλῶς, *Banquete* 280c5) a ἔρως no es apropiada, ya que a diferencia de lo expresado en su discurso, no hay un solo amor, sino dos (*cf. Banquete* 180c-d). En el fondo, Pausanias recrimina a Fedro que su concepción del ἔρως es *parcial*, incapaz de ver la *pluralidad* que se esconde tras dicho nombre y, en consecuencia, de precisar qué tipo de amor debe loarse y cuál reprobarse. De alguna manera, Pausanias está acusando a Fedro de ser un anti-dialéctico. Dicho esto, adviértase que Pausanias tampoco es un auténtico dialéctico, pues pese a ver la pluralidad del amor, es incapaz de comprender que dicha *multiplicidad* no es sino las diferentes manifestaciones de *un solo y mismo* ἔρως.

[797] Las alusiones a Trasímaco de Calcedonia son numerosas durante el diálogo: 261c2; 266c3; 267c7-d2; 269d; 271a4. Fue un retórico de notable relevancia, a tenor de que muchos autores contemporáneos y posteriores se refieren a su estilo; el propio Platón así lo hace (*Fedro* 267c). Para más información, véanse Nails (2002: p. 288-290), Velardi (2006: pp. 69-71) y Bonazzi (2010b: pp. 159-160).

de forma irónica, poniendo de relieve que el vulgo considera a Trasímaco y a los otros practicantes de la retórica tradicional como sabios, cuando realmente no lo son. Debido a este error, la gente les ofrece de buena gana tributos como a reyes, para aprender ellos mismos dicho arte; no obstante, aunque a la mayoría le pase inadvertido, la categoría del retórico tradicional está muy por debajo de la de los reyes y qué decir de la del dialéctico, según afirma la propia palinodia. Sin ir más lejos, la propia fascinación de Fedro por los estandartes de la retórica tradicional, desmedida e irracional, se muestra como un ejemplo de lo dicho.

Fedro vuelve a caer en la celada, pues no ve que la caracterización del dialéctico sirve para denunciar la impostura de la retórica tradicional y de su pretendido arte. Incapaz de comprender la unidad subyacente a los dos discursos, tampoco logra entender la relación entre el arte de los discursos que acaba de defenderse y el ofrecido por la retórica tradicional; no ve que la caracterización del dialéctico está motivada para denunciar el falso saber de los representantes tradicionales de la retórica. Por ello, si bien Fedro comprende lo que es evidente sin necesidad de una explicación, a saber, que la dialéctica y la retórica tradicional no son análogas, no capta que la primera constituye el pilar de un nuevo tipo de retórica, en la que la segunda, si no se transforma, deja de tener sentido.

Su siguiente intervención confirma todo esto: de entrada, Fedro reconoce que los representantes de la retórica tradicional no conocen (ἐπιστήμονές, 266c6) la respuesta a la pregunta de Sócrates, pues, de hecho, no se ocupan de la dialéctica ni de la verdad. No obstante, recogiendo la alusión de Sócrates a la realeza (266c5: ὡς βασιλεῦσιν), Fedro no puede ocultar su admiración por ellos, señalando que se trata de hombres de categoría regia (266c5: βασιλικοὶ μὲν ἄνδρες). Para Fedro, Sócrates ha llamado de forma correcta el procedimiento (τὸ εἶδος, 266c7) descrito, dándole el nombre de dialéctico (διαλεκτικὸν, 266c8), pero le parece que se les escapa (διαφεύγειν, 266c8) todavía cuanto atañe al retórico (ῥητορικὸν, 266c8); no ha captado que si los oradores desconocen la dialéctica, en tanto que es sancionada por Sócrates como el pre-requisito de la auténtica retórica, ignoran *de facto* el auténtico arte retórico. Así, Fedro confirma que no ha entendido qué lleva a Sócrates a hablar de la dialéctica y qué relación guarda con el arte de los discursos. Su argumentación no ha conseguido que Fedro vea que si la retórica está desligada del arte necesario para alcanzar la verdad, entonces no puede constituir de hecho una τέχνη. La retórica o es una actividad que requiere de la dialéctica como requisito esencial o no es un auténtico arte.

Sócrates, al que no le pasa desapercibido que su interlocutor no ha entendido nada, finge sorprenderse de la respuesta (266d1: πῶς φῄς;) y trata de volver a mostrar esto mismo abordando el problema desde otra perspectiva. Para ello, en tanto que Fedro no entiende la relación entre la dialéctica y la retórica, y que la primera es el requisito indispensable de un auténtico arte retórico, le pregunta si existe algo valioso (καλόν, 266d1) que, privado de los procedimientos dialécticos, pueda adquirirse mediante arte (τέχνῃ, 266d2). De ser así, no deben despreciarlo (ἀτιμαστέον, 266d2), sino decir (λεκτέον, 266d3) qué es lo que todavía resta de la retórica (τὸ λειπόμενον τῆς ῥητορικῆς, 266d3-4).

La última frase (266d3-4) sirve al lector atento para constatar que la retórica tradicional ya ha sido descartada por la argumentación precedente. No obstante, la incomprensión de Fedro permite que el lector pueda asistir a un nuevo giro en el que se criticará la retórica tradicional desde un nuevo enfoque y se desarrollará la

caracterización de la auténtica retórica. En cierto sentido, constituye un paso atrás en el diálogo, en el que se vuelve a tomar de manera central la dicotomía forma/contenido, para constatar que los procedimientos meramente formales no sirven de gran cosa, a menos que se posea el conocimiento de la verdad, que constituye el elemento realmente significativo para que pueda ser considerada como una τέχνη; en otro, Sócrates avanza en su objetivo de caracterizar la filosofía como la vía óptima mediante la que relacionarse con el λόγος.

**II. 8. 5. Recapitulación: la explicación sobre la dialéctica responde a la necesidad de ofrecer un criterio mediante el que juzgar los discursos.**

Esta recapitulación pretende subrayar que la caracterización de la dialéctica en 2265d-266c ni es azarosa ni constituye un corte con el resto del diálogo. Muchas introducciones y comentarios han establecido una ingenua clasificación temática en la que dividen el diálogo en dos mitades y defienden que la primera trata acerca del ἔρως y del alma, mientras que en la segunda se discute sobre la dialéctica y la retórica. Una partición temática semejante no sólo resulta superficial, sino que puede condicionar de manera negativa al lector, dificultando que conciba la unidad profunda que hay de fondo.

De entrada, se debe tener en cuenta que Fedro es un *filólogo* y que en el momento en el que Sócrates se lo encuentra, su alma está bajo los efectos de un λόγος; dicho de otra forma, nos encontramos a un muchacho cuyo ἔρως está totalmente vuelto hacia los λόγοι en general y en el momento en el que comienza el diálogo aparece caracterizado como fascinado por un discurso en particular, que *casualmente* ha versado sobre el amor. Sócrates le pide a Fedro que lo lea y, gracias a esto, Sócrates y el lector del diálogo conocen qué discurso en concreto ha conquistado el deseo del de Mirrinunte. Tras la lectura, Fedro muestra su entusiasmo y le pregunta a Sócrates qué le ha parecido el texto (*cf*. 234c6). Éste manifiesta su desacuerdo con el juicio de Fedro y asevera que es superable. Para demostrarlo no reflexiona sobre las condiciones generales de un escrito o un discurso (esto se hará en la segunda parte), sino que le opone otros discursos que pretenden ser superiores. De tal forma ofrece su primer discurso, que defiende el mismo contenido que el de Lisias, pero con la ambición de ser superior en su forma; a continuación, tras persuadir de sus virtudes a Fedro, es decir, tras conquistar su deseo, manifiesta que todo lo dicho ha sido impío y errado, por lo que pronuncia un último discurso, en el que se rivaliza con los dos discursos anteriores atendiendo al contenido. Fedro, por su parte, vuelve a ser persuadido.

En la primera parte del diálogo un filólogo es persuadido por tres discursos distintos: su manera de valorarlos carece de criterio, como lo demuestra que primero sea convencido por un discurso que defendía la misma tesis y alteraba solamente su disposición, mientras que a continuación es persuadido por otro discurso que sostiene que todo lo dicho anteriormente era falso. Expresado diversamente, la primera parte del diálogo muestra a un Fedro que *ama* los discursos, pero que lo hace sin ningún criterio, fijándose solamente en su belleza formal. Así, ni siquiera parece que Fedro haya sido realmente persuadido de que se le deba conceder los favores a un enamorado, sino que simplemente ve que el tercer discurso es el más bello de todos. Por eso, la segunda parte constituye una búsqueda de las condiciones generales que hacen que un discurso oral o escrito sea bueno (*cf*. 259e1), o dicho de otra forma, de aquello que garantiza que un λόγος esté confeccionado con arte. La discusión sobre la

retórica o el arte de los discursos no surge fortuitamente, sino que responde a la necesidad de reflexionar sobre la manera en la que el ἔρως de Fedro se relaciona con el λόγος en la primera parte del diálogo. Porque es persuadido de manera consecutiva por tres discursos de manera variada, podemos constatar que la ψυχή de Fedro es análoga a una veleta que apunta su ἔρως en función de la dirección y brío del viento que le llega de fuera. Así, la primera parte muestra en la práctica que la retórica es cierta ψυχαγωγία, como se dice teóricamente en la segunda (*cf.* 261a7-8), pues actúa sobre el ἔρως de quienes la reciben. La retórica constituye un peligro, pues puede manejar al oyente como una marioneta. Por eso, resulta fundamental para todos (pues todos nos relacionamos con el λόγος) conocer los criterios generales para juzgar un discurso. Con este propósito, Sócrates sostiene que pese a lo que diga la retórica tradicional, el verdadero arte de persuadir, esto es, el conocimiento para elaborar un discurso con arte, radica en el conocimiento de la verdad (contenido). La auténtica retórica requiere el conocimiento de la verdad y la manera de alcanzarla es a través del método dialéctico, que es explicado en la segunda parte. Por eso, la explicación de la dialéctica, como la de la retórica, responde de manera directa al problema que plantea Platón en la primera parte.

Defendemos también que Platón no ha escogido por *azar* que los tres discursos hablasen sobre el ἔρως, ya que el diálogo trata sobre el problema *erótico* de Fedro respecto a los discursos; cuando Sócrates defiende que para juzgar y componer con arte los discursos se requiere antes conocer la verdad (*cf.* 259e4-6), esto es, llevar a cabo la dialéctica o filosofar (*cf.* 261a4-5), Platón está denunciando el sinsentido de una vida como la de Fedro y proponiendo la filosofía como el *modus vivendi* mejor y más sensato. Con esta estrategia, ofrece su particular *teoría erótica*, la cual no puede entenderse sin la "teoría anímica" y el mito de la palinodia acerca de las andaduras del alma en su condición prenatal. El trasfondo de todo humano, ya sea del no-enamorado lisiaco, de Fedro o del enamorado socrático, es el ἔρως; la primera parte ha desvelado esta cuestión y del diálogo se extraen dos consecuencias de vital relevancia: se debe conocer qué es verdaderamente ese deseo y orientarlo de la mejor manera posible. La filosofía, también mediante el discurso y la persuasión, ofrece una "teoría" erótica y anímica que conduce a unas prácticas diversas en relación al resto de *saberes* de la ciudad. El discurso filosófico, como el del resto de *saberes* de la ciudad, determina la disposición anímica de las personas y su desarrollo, alterando su disposición volitiva y la valorización de la realidad.

Por todo esto, conviene evitar ofrecer una división temática como la que acabamos de citar, pues puede constituir para el lector del diálogo un nuevo velo que dificulte la intelección de un diálogo que ya de por sí resulta difícil de interpretar, a causa de su bien-intencionado juego de máscaras. Para aprehender correctamente esta obra debemos llegar a comprender que el amor, el alma, la retórica y la dialéctica son problemas que subyacen necesariamente a todo el diálogo, pues Platón ha escogido a un *amante* de los *discursos* como problema mediante el que dibujar quién es el filósofo y qué relación guarda éste con el λόγος, que es el problema central del conjunto.

Teniendo en cuenta la centralidad del λόγος y que Sócrates evalúa la receptividad de Fedro, la παιδεία también constituye uno de los asuntos principales. Platón está denunciando la pasividad de los consumidores del discurso sofístico-retórico, frente al rol activo que mantienen los aprendices filosóficos. Es decir, está criticando el carácter pasivo y heterónomo de los *estudiantes* de retórica, frente a la

autonomía que exige el aprendizaje filosófico. Poratti, intérprete atento y sutil del diálogo, ofrece muy buenas pistas al lector en su introducción al diálogo: "Con esto arribamos al resultado no previsto de que el tema del *Fedro* es la *paideía*. Esto es, ni Eros de por sí [...] ni la retórica como tal [...]. Más en el fondo todavía, el *tema* del *Fedro*, y de todos los diálogos, es el *lógos*"[798]. La alusión a Isócrates (*cf.* 278e8-10) confirma la relevancia de la cuestión educativa. Y no obstante, si bien pensamos que el problema de la educación es central en el diálogo, debe subordinarse al problema general del λόγος, pues el discurso filosófico del diálogo no sólo tiene repercusiones educativas, sino también políticas y morales. Fedro es un apasionado del λόγος y Sócrates muestra que la filosofía no se reduce a ello[799].

Al caracterizar la filosofía como la única disciplina que se ocupa por conocer la realidad de las cosas, se concluye que sólo ella capta la verdadera naturaleza del ἔρως, de la retórica, de la realidad y del alma. En ese sentido, la ignorancia de los restantes hace que juzguen a los filósofos como locos, cuando en realidad son los más cuerdos de todos (*cf.* 249d), pues son los únicos que conocen realmente sus pulsiones y su verdadera naturaleza. La búsqueda del auto-conocimiento de Sócrates está ligada a este problema que se revela central. El texto de Lisias pretendía ser franco y claro, pero vimos que en realidad su naturaleza era otra. Análogamente, el no-enamorado presumía de una autonomía y un dominio de sí que había fascinado a Fedro. Gracias al λόγος de Sócrates comprendemos que Platón está denunciando el desconocimiento de sí mismo de los que no practican la filosofía y su falso dominio de sí. La ἀυτοκράτεια no radica en la frialdad necesaria para encontrar vías mediatas para saciar las pulsiones irracionales, sino en saber qué es lo mejor y más conveniente para nuestra alma y decidirnos a perseguirlo constantemente. En el fondo, la palinodia enseña que lo apropiado es análogo a lo natural: el alimento natural del alma son las Ideas y todas las almas deberían tender hacia ellas; cuando esto no sucede así, es a causa de la ignorancia de nuestras almas. Por ello, el concepto libertad/esclavitud queda redefinido. Libre no es el que es capaz de saciar todos sus apetitos, ni tampoco el que se dedica a actividades intelectuales puras, sino el que comprendiendo su verdadera naturaleza y la meta real de sus apetitos, hace de su vida la incesante búsqueda de las Ideas, esto es, de lo auténticamente divino, lo cual equivale a escoger un tipo de vida que nos hace cada vez más potentes, cada vez más libres. En el fondo, Sócrates es filósofo porque se conoce a sí mismo y conoce las realidades, mientras que Fedro no lo es, puesto que se ignora a sí mismo y desconoce qué es "lo que realmente existe".

Platón ha escogido a Fedro porque el λόγος es el problema central del diálogo, pero al denunciar su actitud y caracterizar la esencia de una vida dedicada a la filosofía, necesariamente se habla del amor, del alma, de la conducción anímica, del conocimiento de sí, de la retórica y de la dialéctica, entre otras cuestiones. Además, no se hace de manera desordenada, sino que siguiendo el imperativo logográfico, toda la discusión está dispuesta como un organismo vivo. Ahora bien, a tenor de que lo que caracteriza la esencia filosófica es la dialéctica, i. e. ser capaz de llevar a cabo una visión

---

[798] Poratti (2010: p. 22).

[799] Kahn (1996: p. 375) ha visto de manera magnífica que si atendemos al λόγος en general como el problema central del diálogo, el problema de la unidad del mismo se disuelve: "If the entire dialogue is seen as concerned with the philosophical use of language or *logos* in general and writing in particular, compositions with *thechnê* and without *technê* (277B1), then the beginning and end will indeed fit together like parts of a living whole".

de conjunto y la división en partes naturales de una cosa, Sócrates le ofrece a Fedro discursos y temas que aparentemente carecen de unidad profunda (por ejemplo su primer y segundo discurso, así como la definición del amor que se ofrece en ellos), igual que Platón ofrece al lector una pluralidad de temas cuyo entrelazamiento no es evidente, a fin de que Fedro y el lector encunentren la unidad profunda de cuanto se dice y del propio diálogo. Al fin y al cabo, el *Fedro* es un intento de conducir el alma de un filólogo y de un lector hacia la filosofía, i. e. hacia la práctica efectiva de la dialéctica. Además, al tratarse de un intento de *conversión* que se realiza entre humanos particulares, la *persuasión* ocupa un papel fundamental. Todo el conocimiento se produce en un alma individual y por tanto, está ligado a la subjetividad y a la persuasión. En su condición encarnada el humano no tiene acceso a la objetividad absoluta ni a la certeza, por lo que debe dar crédito a aquello que, tras reflexionar, le parece más razonable. Por eso Sócrates debe movilizar el ἔρως de Fedro hacia la filosofía[800], lo cual se hace combinando la dialéctica y la persuasión.

Independientemente de esta estrategia, hemos defendido que la progresión de la conversación responde a una lógica neta: 1) se ofrece un problema particular: Fedro pide que se juzgue un discurso concreto; 2) se profundiza en el problema: si Fedro no adquiere un criterio absoluto desde el que juzgar los discursos, esto es, si solamente es capaz de juzgarlos relativamente o en comparación a otros discursos, siempre estará a merced del que sea hábil hablando; 3) El problema particular se retoma, analizándolo desde una perspectiva general o universal: Sócrates se pregunta por aquello que hace que un discurso esté o no esté bien escrito; 4) El análisis se hace todavía más general: Sócrates se pregunta por el criterio para determinar que un discurso oral o escrito sea virtuoso.

La hipótesis socrática es que sólo el conocimiento de la verdad permite juzgar adecuadamente la bondad de un discurso y la verdad se alcanza mediante la técnica dialéctica. Este método no se explica de manera fortuita o circunstancial, sino determinada por la propia progresión del diálogo. Fedro es una persona que se deleita con los discursos, sin que le importe el valor de verdad de los mismos. En ese sentido, la receptividad filosófica, ligada a la dialéctica, se opone a la suya, que es la propia de la retórica tradicional. Fedro se interesa solamente por la forma o la disposición de los discursos; frente a este criterio que se fija únicamente en lo exterior, Sócrates propone preocuparse por el contenido, esto es, por el valor de verdad de lo expuesto. Así debe entenderse el imperativo logográfico y la aparente falta de unidad de los dos discursos socráticos y del diálogo. La bondad de un discurso no depende de la disposición ordenada y técnica de un discurso, sino de su relación con la verdad. Por ello, la verdadera unidad de un discurso debe ser profunda, de manera que la forma y el contenido converjan armónicamente.

Precisamente, el lector puede entender que Fedro no tiene un espíritu filosófico, porque, una y otra vez, es incapaz de comprender la unidad subyacente de lo que se manifiesta. En este caso, el nuevo conflicto surge porque no comprende que la retórica sólo es un auténtico arte de los discursos, si está subordinada a la dialéctica. Al no comprenderlo se le pasa por alto que el discurso no sólo ha definido la naturaleza del

[800] McCoy (2008: p. 179) ha visto bien esta cuestión, la cual está relacionada con el juego erótico que se despliega durante buena parte del diálogo: "Socrates' "seduction" of Phaedrus is designed to reorient Phaedrus' love away from speeches themselves and toward the forms and philosophy".

dialéctico, sino también la del auténtico retórico. Por tanto, Sócrates debe volver sobre la retórica tradicional para mostrar que lo que pregona como *arte* es en realidad una mera apariencia de arte. Su pretendida τέχνη sólo es aparente, pues sin el conocimiento de la verdad nada puede establecerse mediante un conocimiento necesario a través de las causas. Fedro sigue considerando como un saber la enseñanza de la retórica tradicional, ya que sólo se fija en lo aparente, sin tratar de comprender la naturaleza profunda de las cosas.

### II. 9. La retórica tradicional y la dialéctica

#### II. 9. 1. El aparente saber de la retórica tradicional (266d5-267d9): Sócrates y Fedro repasan los procedimientos formales de los oradores

Porque Fedro no ha comprendido que sin el conocimiento de la verdad (i. e. sin el arte dialéctico) la retórica tradicional no constituye nada digno de tener en consideración, sigue creyendo que en los tratados de retórica escritos (ἐν τοῖς βιβλίοις τοῖς περὶ λόγων τέχνης γεγραμμένοις, 266d5-6) por los rétores sigue habiendo muchas cosas valiosas. Sócrates, con clara ironía (pues a partir de 267d9 critica todas ellas, defendiendo que no constituyen procedimientos sustantivos de una retórica verdadera), le dice que se lo ha recordado adecuadamente[801] (καλῶς [...] ὑπέμνησας, 266d7) y empieza a traer a colación las supuestas técnicas de los teóricos de la oratoria, extendiéndose en la exposición hasta 267d9. La ironía se hace más clara aún, en tanto que se refiere a estos procedimientos como "las sutilizas del arte retórico" (τὰ κομψὰ τῆς τέχνης, 266d9), en clara alusión a la sutileza (κεκόμψευται, 227c7; κομψότατον, 230c3) con la que Lisias maravilló a Fedro. Éste, según dijimos, quedó admirado ante la apariencia del discurso lisiaco, incapaz de penetrar en su verdadera naturaleza ni captar su valor real; análogamente, Fedro sigue considerando de gran valor las técnicas de los manuales de retórica, incapaz de penetrar en su auténtica naturaleza. Así, puede sostenerse que en lo sucesivo Sócrates cataloga una serie de procedimientos formales, cuya esencia sigue pasando desapercibida para el de Mirrinunte.

Los proecedimientos que recoge atienden a las partes y al orden de un discurso, así como al tipo de argumentaciones y de estilo, y a los recursos para apelar las emociones del público[802]. El arranque no puede ser más irónico[803]: inmediatamente antes de señalar la sutileza de estos procedimientos, afirma que primero de todo (πρῶτον, 266d8) sostienen que el proemio o exordio (προοίμιον, 266d7) debe (δεῖ) pronunciarse (λέγεσθαι, 266d8) al principio (ἐν ἀρχῇ) del discurso (τοῦ λόγου, 266d8). No obstante, esta irónica obviedad debe hacernos reflexionar: si resulta

---

[801] Como señala Trabattoni (1995: pp. 179-180) esta respuesta parece sugerir que Sócrates no tiene en mente lo mismo que Fedro, como si el primero pensase realmente en el elemento persuasivo de la auténtica retórica (y de la propia filosofía, ya que todo el conocimiento se da en un alma particular y, por tanto, está relacionado siempre con la persuasión y la subjetividad) y el segundo todavía en los procedimientos formales de la retórica tradicional.

[802] Yunis (2011: p. 200): "The techniques concern the parts of a speech, types of arguments and styles, and emotional appeal".

[803] De Vries (1969: p. 221): "The first item in a series of thechnical terms of rhetorical theory and practice which Plato amuses himself to enumerate, holding them up to ridicule". Yunis (2011: p. 201) se refiere al pasaje en términos similares: "it being obvious where in the speech the introduction should go, Socrates' comment on that point is mockingk, which Socrates augments by the jingle προοίμιον μὲν οἶομαι πρῶτρον and referring to such insights ironically as κομψά. In Plato's day the προοίμιον had received considerable theorical attention".

evidente que todo discurso debe comenzar por un exordio, ¿descuidaría Lisias, hábil conocedor de la retórica de su época, un procedimiento semejante a la hora de elaborar su discurso? ¿O más bien debemos pensar que su inicio constituía una estrategia retórica que Sócrates ha criticado con mayor dureza de la debida, aprovechando que Fedro es incapaz de ofrecerle una ayuda real? La cuestión no es insignificante, en tanto que Sócrates ha aparentado que el orden formal de un discurso constituye una de las premisas más relevantes a la hora de elaborar un λόγος. En cualquier caso, lo que llegado a este punto resulta indiscutible es que Sócrates ha elaborado una crítica a la forma del discurso de Lisias que en ningún sentido constituye la crítica más seria y sustantiva del diálogo; al contrario, semejante vituperio sirve para que el lector compruebe que Fedro está más atento a la forma que al contenido de los discursos, sin entender que Sócrates trata de que Fedro dirija su atención hacia este último factor.

Siguiendo con el catálogo de procedimientos formales, Sócrates menciona en segundo lugar algo así como la exposición (διήγησίν τινα, 266e2), después de ésta los testimonios (μαρτυρίας, 266e2), y en tercer lugar los indicios (τεκμήρια[804], 266e3), y en cuarto las probabilidades (εἰκότα[805], 266e3). Todavía más, según reconoce Fedro, el hábil Teodoro de Bizancio, artesano de discursos (λογοδαίδαλον, 266e4), habla de una confirmación (πίστωσιν, 266e3), de una confirmación adicional (ἐπιπίστωσιν, 266e3), de la refutación (ἔλεγχόν, 267a1) y de una refutación adicional (ἐπεξέλεγχον, 267a1).

Vemos que la cuestión comienza por elementos sintácticos simples, pero que poco a poco, Sócrates recoge procedimientos menos evidentes y bastante más rebuscados mediante los que los rétores prometían enseñar la habilidad oratoria. En este punto, Sócrates hace gala de un exhaustivo conocimiento de los manuales de la época, mostrando que su ataque está ligado a un conocimiento sólido. Así, el siguiente autor que menciona es Eveno de Paros[806], descubridor de la alusión velada y los elogios indirectos, y probable artífice de vituperios indirectos en verso, que escribió para que fueran recordados, al ser un hombre sabio (σοφὸς γὰρ ἀνήρ, 267a5). Sobra señalar que el adjetivo σοφὸς vuelve a emplearse de manera irónica, habida cuenta de que en lo sucesivo se critica con dureza cuantas técnicas se están refiriendo. Por su parte, el σοφώτατα (267b6) que Fedro predica de Pródico manifiesta el doble nivel de la conversación: Sócrates habla irónicamente de la *sabiduría* de los sofistas y oradores, mientras que Fedro está convencido de ella[807], sin haber reflexionado verdaderamente sobre su esencia.

---

[804] Se trata de un tipo de argumento basado en indicios o señales. *Cf.* Aristóteles, *Rhetorica*, I, 2, 16.

[805] Se refiere a argumentos basados en la probabilidad.

[806] Eveno de Paros fue un maestro itinerante. Nails (2002: p. 153) sostiene que Platón lo menciona con cierto respeto, en tanto que ninguno de sus personajes lo llama “sofista” y que en el *Fedón* (61c6) Simias lo llama “filósofo”, si bien Sócrates lo caracteriza más bien como un poeta (60d9). En el *Fedro* es dibujado como creador de algunos artefactos retóricos, pero creemos que al ser designado por Sócrates como un σοφὸς [...] ἀνήρ, se le sitúa en el mismo nivel que el resto de oradores y sofistas, esto es, en el de farsantes que dicen poseer un arte que en realidad no tienen. Véase también Velardi (2006: pp. 72-74).

[807] De Vries (1969: p. 223) defiende la interpretación opuesta, señalando que Fedro capta la ironía de las palabras socráticas: “Phaedrus perceives the irony with which Prodicus’ *vérité de M. Palisse* is reported”. Lamentablemente, de Vries no esclarece el motivo de una interpretación semejante. Creemos, al contrario, que el contexto permite comprender que en las palabras de Fedro no hay ninguna ironía: sigue pensando que la retórica contiene enseñanzas valiosas, independientemente de su relación con la filosofía y la dialéctica.

Continuando con la serie de afamados rétores, los siguientes que menciona son Tisias[808] y Gorgias, para señalar que estos autores vieron (εἶδον, 267a7) que se debía tener en mayor estima (τιμητέα μᾶλλον, 267a7) las verosimilitudes (τὰ εἰκότα, 267a7) que las verdades (τῶν ἀληθῶν, 267a6), y que a través de la fuerza de su discurso (διὰ ῥώμην λόγου, 267a8) hacen que las cosas grandes aparezcan (φαίνεσθαι, 267a8) como pequeñas y las pequeñas como grandes, las nuevas como siendo antiguas y las antiguas como siendo nuevas[809]. También fueron ellos los que descubrieron (ἀνηῦρον, 267b2) la manera de hablar concisamente (συντομίαν, 267b1) o con una extensión ilimitada (ἄπειρα μήκη, 267b2) sobre todas las cosas (περὶ πάντων, 267b2). Además, señala que al escuchar hablar sobre este último descubrimiento, Pródico[810] se echo a reír, y dijo que él había sido el único en descubrir (ηὑρηκέναι, 267b3) el tipo de discurso idóneo para hablar con arte (ὧν δεῖ λόγων τέχνην, 267b4): no deben (δεῖν, 267b4) ser ni largos (μακρῶν, 267b4) ni cortos (βραχέων, 267b4), sino tener la medida justa (ἀλλὰ μετρίων, 267b5).

Los siguientes a los que se pasa revista son Hipias[811] de Elis y Polo[812]. Del último destaca la exquisitez (μουσεῖα[813], 267b10) de sus modos de expresión (λόγων, 267b10), como la expresión reiterativa (διπλασιολογίαν, 267c1), la expresión mediante

---

[808] Las fuentes antiguas suelen ofrecer noticias de Tisias de Siracusa como una de las primeras personas que escribió manuales de retórica (p. ej. véase Cicerón, *Brutus* 12. 46). Para una información más amplia, véase Velardi (2006: pp. 74-75).

[809] Hackforth (1952: pp. 143-144) advierte acertadamente que resulta improbable que en este ataque a la retórica tradicional Platón no tenga en mente a Isócrates, estandarte de la retórica de su tiempo. A este respecto, señala el paralelismo entre *Fedro* 267a7-b1 (τά τε αὖ σμικρὰ [...] καινῶς) y un texto del *Panegírico* (8, 1-7) de Isócrates (οἱ λόγοι [...] ἐκείνων εἰπεῖν). Como el propio Hackforth señala, su relación no puede demostrarse, pero resulta altamente probable.

[810] Pródico de Ceos, debió ser contemporáneo de Sócrates, y aparece citado en numerosas ocasiones en los *Diálogos* (*Simposio* 177b; *Apología* 19e; *Crátilo* 384b; *Teeteto* 151b; *Menón* 75e y 96d; *Hipias Mayor* 282c), por lo que resultan una de las fuentes más propicias para reconstruir su historia. Fue un maestro itinerante que se ganaba la vida enseñando el arte retórico a los jóvenes que podían permitirse contratar sus servicios. Parece ser que Pródico gozó del respeto de la Atenas de su tiempo. *Cf.* Nails (2002: p. 255-256); Velardi (2006: pp. 75-76); Bonazzi (2010b: pp. 158-159).

[811] Hipias es otro de los sofistas del siglo V sobre el que la mayor fuente de información es el propio Platón. Todo apunta a que sirvió como embajador de su ciudad en numerosas ocasiones. Se trata de uno de los personajes más mal parados de los *Diálogos*, en los que se caracteriza como seguro de sí mismo, dispuesto a enseñar o hablar sobre la artimética, la astronomía, la geometría, la música, la poesía, la gramática, la genealogía, la historia y la ética. Practicante pues de la *polimathía* o plurisciencia, desarrolló también una notable técnica mnemotécnica, pero sin rechazar ocupaciones de orden manual, hasta el punto que confeccionó sus propios atuendos y complementos. Véanse Nails (2002: p. 168-169), Velardi (2006: pp. 77-78) y Bonazzi (2010b: pp. 160-161).

[812] Polo de Acragas, actual Agrigento, es especialmente conocido por ser uno de los personajes del *Gorgias* de Platón. Se trata pues de un alumno de Gorgias que también escribió sus propios manuales de retórica. Para más información, véanse Nails (2002: p. 252) y Velardi (2006: pp. 78-79).

[813] Con Thompson (1868), Gil (2009), Yunis (2011) y otros, creemos que μουσεῖα rige a λόγων (267b10) y ὀνομάτων (267c2), mientras que los acusativos introducidos por el ὡς (διπλασιολογίαν, γνωμολογίαν, εἰκονολογίαν) funcionan como aposiciones de μουσεῖα. Ritter (1914), Robin (1933), Hackforth (1952), Vicaire (1985), Linda Untersteiner (1995), Brisson (1989), Reale (1998) y otros, en cambio, han considerado que μουσεῖα λόγων es el título de una obra de Polo. Algunos han visto en Hermias un argumento en contra de esta hipótesis (*cf.* Hermias 239, 6-7), pero como señalan de Vries (1969: pp. 223-224) y Sala (2007: pp. 259-260), las palabras del escoliasta son ambiguas y no sirven para resolver la cuestión. Sin ofrecer un juicio definitivo, pues ciertamente no hay elementos que permitan tener una total certeza, pensamos que resulta más verosímil la primera hipótesis, es decir, que no se trate del título de una obra, sino una expresión irónica de Platón, la cual, tal vez, apunte a las *Ranas* de Aristófanes (97: χελιδόνων μουσεῖα).

sentencias (γνωμολογίαν, 261c1) y la expresión a través de figuras (εἰκονολογίαν, 267c1), y la exquisitez de sus vocablos licimnios, que le dio Licimnio[814] para favorecer a su elocuencia (εὐεπείας, 267c3).

Sócrates se está mostrando como un gran conocedor de la lista de artificios que propone la retórica tradicional en sus manuales. Fedro, joven ilustrado y conocedor de las últimas tendencias de estos *sabios*, no quiere quedarse a la zaga y le recuerda a Sócrates que Protágoras también ha ingeniado algunas de estas técnicas. Fedro muestra estar al tanto de los autores y sus invenciones, pero sólo Sócrates demuestra conocer la verdadera naturaleza de sus productos. Por el momento, Sócrates sigue con su catálogo retórico, recogiendo la correcta dicción (ὀρθοέπειά[815], 267c6) sobre la que teorizó Protágoras y refiriéndose a Trasímaco mediante su lugar de nacimiento (τοῦ Χαλκηδονίου, 267c7-8), del que dice que es su vigor (σθένος, 267c9) el que vence por encima de los demás en el arte (τέχνῃ, 267c8) de dominar (κεκρατηκέναι, 267c8) los discursos destinados a suscitar compasión sobre la vejez o la pobreza. Platón sigue con su maliciosa catalogación irónica[816] y todavía añade de Trasímaco que, según afirmaba, era un hombre hábil (δεινὸς ἀνὴρ, 267c9) en irritar a la muchedumbre primero, y después calmarla mediante sus encantos (ἐπᾴδων κηλεῖν[817], 267d1), de manera que era el más poderoso (κράτιστος, 267d2) a la hora de lanzar o rechazar calumnias (διαβάλλειν τε καὶ ἀπολύσασθαι διαβολάς, 267d2).

Tras esta maliciosa enumeración de autores y de procedimientos, Sócrates culmina la serie aludiendo a la recapitulación (ἐπάνοδον, 267d4), que constituye un común acuerdo sobre el final de los discursos (τὸ [...] τέλος τῶν λόγων, 267d3). Sócrates empieza pues esta enumeración primero de todo (πρῶτον) por el exordio (προοίμιον) y concluye con la recapitulación con la que finalizan los discursos. El catálogo gana la apariencia de plenitud y exhaustividad: ha comenzado por el principio y ha acabado por el final. Como hemos señalado, Sócrates está burlándose de los procedimientos que recoge y este orden constituye otro elemento burlesco. La burla

---

[814] Tenemos escasas noticias de Licimnio de Quíos. Del pasaje del *Fedro* parece deducirse que se trata del maestro de retórica de Polo y según las noticias de la *Rhetorica* de Aristóteles fue un poeta ditirámbico (*Rhetorica* 1413b14) que confeccionó sus poemas más para ser leídos que recitados. También según la *Rhetorica* (1414b14-18) escribió una Τέχνη, en la que se muestra vano y ridículo (κενὸν καὶ ληρῶδες) al inventarse términos ridículos. Parece confirmar pues que el pasaje apunta a que muchas de las invenciones de los sofistas constituyen frivolidades rebuscadas e inútiles, pero que a ojos de Fedro son *sutiles*. Véanse Nails (2002: p. 188) y Velardi (2006: pp. 79-80).

[815] Algunos autores, como Bonazzi (2010b: p. 62), sostienen que *Orthoepeia* podría constituir el título de una de las obras de Protágoras. Se trata de una hipótesis plausible.

[816] La nota de Gil (2009: p. 271, n. 69) es sugerente: "1) la ἀντονομασία (τοῦ Χαλκηδονίου); 2) la περίφρασις frecuente en Homero con σθένος; 3) la metáfora (ἑλκομένων); 4) el compuesto οἰκτρογόων, áltamente poético y 5) el ritmo del pasaje. De nuevo Platón se burla de la prosa artística de su época". Yunis (2011: p. 203) también ha advertido la burla platónica: "Mock grandeur: the opening phrase τῶν γε μὴν οἰκτρογόων ἐπὶ γῆρας καὶ πενίαν ἑλκομένων λόγων mimics rotund oratory with its lack of hiatus and cretic—choiambic rythm (-⏑- -⏑⏑- ⏑⏑-- -⏑⏑- -⏑⏑- ⏑-); the diction – οἰκτρογόων, ἑλκομένων (metaphorical for "applied"), κεκρατηκέναι—is pompous; the concluding periphrasis for Thrasymachus is pseudo-Homeric [...]. The pathetic speeches mocked by Socrates are likely those contained in a book of Thrasymachus which Aristotle knew under the title Ἔλεοι (*Rh*. 3.1404a15)".

[817] Fedro debería ver en tales palabras que los sofistas son capaces de actuar sobre las almas de su auditorio, como el médico o el brujo es capaces de alterar la disposición de una persona mediante un φάρμακον. El λόγος y la retórica tienen que ver con la ψυχαγωγία, por lo que la *filología* no representa la inofensiva actividad que él cree. Más allá de los irónicos juegos de posesión y entusiasmo que interpreta Sócrates, quien verdaderamente está hechizado es Fedro.

en cualquier caso no es maliciosa, sino que apunta al problema central de su interlocutor: Fedro es incapaz de ir más allá de la apariencia de unos procedimientos meramente formales. Cuando criticó el texto de Lisias privilegiando el buen orden de su primer discurso, dijimos que el ataque no se orientaba tanto a atacar al logógrafo, sino a comprobar la *receptividad* del de Mirrinunte. Fedro fue incapaz de defender el texto de Lisias de su aparente falta de orden, sin tener en cuenta que, entre otras cosas, él mismo había juzgado que al primer discurso socrático le faltaba un final (*cf*. 241d4-7). El texto de Lisias constituye un problema respecto a Fedro, sobre el que Platón quiere ofrecer una solución a través de su diálogo: obviamente, un logógrafo experto como Lisias era conocedor de los tratados de retórica de su tiempo y dominaba la confección de los discursos, por lo que resultaría ingenuo creer que el mayor problema que presenta el texto es su *falta de orden*. Análogamente, no menos inocente resultaría pensar que Platón escribe este diálogo para denunciar la mala disposición estilística del Ἐρωτικός. Una discusión sobre el orden aparente de un discurso podría corresponder perfectamente a una discusión de carácter retórico; en cambio, el *Fedro* trata de señalar que las cuestiones formales y de orden deben ponerse en relación estrecha con el contenido de los discursos, esto es, con su valor de verdad. Precisamente, tras este catálogo, Sócrates denuncia que dichos procedientos no constituyen una τέχνη, y es que no se puede hablar de arte sin el conocimiento de la verdad. Dicho de otra forma, se trata de disponer a Fedro y al lector de tal forma que atiendan a la naturaleza y unidad profunda de lo que se dice en un discurso, más allá de su apariencia, en la que podemos incluir un lenguaje pomposo, un orden sintáctico estricto y todo tipo de artificios orientados a persuadir al auditorio.

**II. 9. 2. Ningún procedimiento retórico constituye una τέχνη si no está acompañado del método dialéctico (268a1-272c4): la dialéctica como fundamento de todo *arte***

Pese a que Sócrates ha sugerido que la verdadera τέχνη τῶν λόγων debe fundamentarse en la dialéctica, Fedro no lo ve claro y no entiende que no caracterizar el arte de los discursos en indisoluble relación con el conocimeinto de la verdad hace que los procedimientos de la retórica tradicional se vuelvan estériles. Fedro no comprende que se ha definido al dialéctico porque sólo éste puede dominar el auténtico arte de las palabras y, por tanto, sigue creyendo que no se ha definido al retórico y que todavía hay una serie de procedimientos esenciales en lo relativo al arte de la persuasión. El catálogo que va entre 266d5 y 267d9 recoge el conjunto (*cf*. 267d9) de los procedimientos a los que éste sigue dándoles un valor sustancial, incapaz de reconocer que todos ellos se muestran ridículos para el que domina el arte dialéctico. Por eso, una vez señalados, es el turno de examinar su potencia (δύναμιν, 268a2) en relación a la τέχνη de los discursos. El objetivo de Sócrates sigue siendo el mismo: demostrar que cualquier *arte*, por tanto también el del λόγος, está necesariamente ligado al conocimiento de la verdad.

La intervención de Fedro en 268a3-4 sirve para que el lector atento compruebe que los presupuestos de Fedro siguen anclados en el mismo punto que al principio del diálogo: expresa que los procedimientos descritos tienen una gran furza (μάλα ἐρρωμένην, 268a3), al menos, en las reuniones de la multitud (ἔν γε δὴ πλήθους συνόδοις, 268a3-4). Resulta significativo que al τὴν τῆς τέχνης δύναμιν (268a2) de Sócrates le responda un καὶ μάλα ἐρρωμένην (268a3), en el que no tenemos ningún rastro del término τέχνη. Obviamente, el diálogo representa una conversación oral y el

contexto permite perfectamente que Fedro responda obviando este término, teniendo en cuenta que su interlocutor acaba de pronunciarlo. Su respuesta no es extraña, sino que Sócrates y el lector entienden que apunta hacia la misma potencia sobre la que inquiere Sócrates. No obstante, en tanto que éste está tratando de mostrar que la auténtica retórica constituye una τέχνη si y sólo si está ligada al conocimiento de la verdad, esto es, a la dialéctica, y que de lo contrario no constituye un *arte*, la omisión resulta significativa, más aún cuando Fedro sigue sin comprender la relación del arte de los discursos con el método dialéctico. Los diálogos platónicos representan conversaciones orales, pero están confeccionados como textos escritos, en los que el papel de la improvisación no tiene valor alguno: Platón no deja elementos al azar.

Igualmente significativa es la limitación introducida por ἕν γε δή (268a3). Fedro sigue creyendo que la retórica tradicional constituye algo relacionado con los discursos forenses (ya sean jurídicos o deliberativos), incapaz de comprender que su influencia impregna todos los ámbitos, también el privado, y que él mismo en su condición de filólogo está a merced de dicha potencia. La ῥώμη de los δεινοὶ λέγειν es grande para quien no posee la técnica dialéctica, esto es, para el que no es un verdadero *técnico de la palabra*. Fedro, que se desconoce a sí mismo, ignora también que su ἔρως constituye una ῥώμη susceptible a ser manipulada por los sofistas y oradores, que no solamente actúan en el ágora. La fuerza vital de Fedro, su potencia, está siendo despotenciada, esto es, está al servicio de un engranaje que ni mejora su condición ni lo hace más potente. El modo de vida propuesto por Sócrates, en cambio, está ligado a que una potencia vital, esto es, el ἔρως, se oriente al lugar que le es propio, lo cual no solamente mejora la condición presente, sino que suscita que dicha potencia se incremente constantemente. La filosofía constituye la única gimnasia anímica que hace que el deseo se renueve perpetuamente, sin que por ello convierta a quienes la practican en esclavos; al contrario, una persona es máximamente libre cuando es capaz de reconocer quién es (i. e. cuál es su naturaleza), cuál es la auténtica naturaleza del ἔρως y de escoger la vía hacia lo auténticamente bello. Únicamente comprender la verdadera esencia del deseo permite que con su δύναμις el humano pueda transitar el abismo que se abre entre este mundo y las Ideas.

Si bien nuestro conocimiento del mismo y la manera de recibirlo determinan su potencia, ἔρως es uno; el λόγος, que constituye otra potencia, también es capaz de actuar sobre aquél. Quien desconoce la verdadera naturaleza de sí mismo, del amor y de los discursos, está a merced de los oradores; en cambio, quien los conoce, esto es, el filósofo, mantiene una relación autónoma, racional y ordenada con dichas potencias. A este respecto, seguramente resultan significativos los siguientes términos que comparten étimo: ἐρρωμένος (238c2), ῥωσθεῖσα (238c2), ῥώμης (238c3), ῥώμην (267a8; 270b7), ἐρρωμένην (268a3). Las tres primeros usos (238c2; 238c2; 238c3) se hallan en el primer discurso de Sócrates y aluden a la fuerza del ἔρως. Los dos siguientes, en cambio, se asocian a la fuerza persuasiva del λόγος (267a8; 268a3)[818].

Tras constatar que Fedro sigue pensando que sin el conocimiento de la verdad (i. e. sin la dialéctica) los procedimientos de la retórica tradicional pueden constituir una τέχνη, Sócrates emprende una nueva vía para sostener que esta creencia es falsa. Los argumentos están orientados de tal manera que muestren que la dialéctica es el

[818] Sólo el último empleo, en 270b7, se sitúa fuera de la dupla ἔρως-λόγος, apuntando a la fortaleza del cuerpo.

requisito fundamental de cualquier τέχνη, incluida la de los discursos. Con tal propósito, introduce una serie de ejemplos que evidencian que el conocimiento de los procedimientos meramente formales relativos a un arte no hace de quien los posea un verdadero *técnico*.

Como primer ejemplo alude a Erixímaco y su padre Acúmeno[819] para hablar de la medicina[820]. Con la complicidad de su interlocutor, Sócrates señala que conocer los procedimientos que hacen que un cuerpo se caliente o se enfríe según voluntad, y saber producir en ellos cualquier efecto que le venga en gana no equivale a estar en posesión del arte médico, ni a ser capaz de enseñarlo. La medicina tiene que ver con saber qué procedimiento aplicar a cada persona, en qué momento y hasta cuándo. Por tanto, no basta con haber leído cómo actuar sobre un cuerpo cualquiera en un manual, ni con poseer fármacos, sino que hay que saber aplicarlos según la conveniencia de cada paciente y en la medida justa.

En el siguiente ejemplo se alude a Sófocles y Eurípides, y se habla de la producción dramatúrgica[821]. Esta vez se señala que saber componer largos monólogos sobre un asunto insignificante o brevísimos sobre uno importante, no basta para conocer el arte del dramaturgo, ni para transmitirlo, igual que no bastan por sí solos cuantos procedimientos se puedan imaginar de este tipo. La tragedia está estrechamente ligada a la organización adecuada de las diferentes partes de manera que concuerden entre sí y con el todo (σύστασιν πρέπουσαν ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὅλῳ συνισταμένην[822], 268d4-5).

El tercer ejemplo, brevísimo, apunta al campo de la música[823] y señala que saber por casualidad cómo darle a la cuerda la nota más aguda y la más grave no equivale a ser un conocedor de la armonía (ἁρμονικῷ, 268d7). Saberes semejantes, igual que los señalados en el caso de la medicina y de la tragedia, constituyen conocimientos necesarios previos al arte (τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα, 269b7-8), pero en ningún caso los que constituyen el propio arte.

---

[819] Erixímaco es señalado como ἑταῖρος de Fedro, lo cual concuerda con la escena que dibuja el *Banquete*, en la que Erixímaco y Fedro constituyen algo así como una de las parejas eróticas del diálogo (*Cf.* Sales 1996). Sin duda, Sócrates es consciente de que Fedro juzga al padre y al hijo como dos expertos en el arte médico.

[820] Trabattoni (1995: p. 180) analiza este paso en relación al *Gorgias* y extrae conclusiones muy sugerentes: "Qui Platone polemizza scopertamente con Gorgia, il quale si era difeso di fronte alle accuse di essere un pessimo maestro proprio invocando la neutralità dell'arte medica: chi la insegna non può essere ritenuto responsabile dei cattivi usi che se ne possono fare". Dado que el conocimiento siempre se produce en un alma particular, ninguna τέχνη se puede transmitir o poseer de una manera neutra; tampoco la dialéctica. Por esto mismo, a continuación defendemos que la dialéctica filosófica constituye en sí misma una forma muy concreta de retórica.

[821] La alusión podría hacernos pensar que existe una τέχνη τραγική, pero en ningún momento se habla sobre esta cuestión y tampoco sobre si Sófocles y Eurípides son considerados dos verdaderos técnicos de un arte semejante, lo cual parece, cuanto menos, dudoso. El ejemplo sirve como un elemento persuasivo mediante el que conseguir convencer a Fedro de su tesis y no conviene extraer consideraciones sobre la existencia o no de un arte trágico.

[822] Adviértase que estas palabras están puestas en boca de Fedro y que vuelven a señalar que para él lo principal sigue siendo la organización formal de un discurso, anclado en el presupuesto de que lo relevante para la adecuada confección de un discurso es la disposición formal del mismo.

[823] La referencia al μουσικὸς (268d7-e2) podría ser un guiño al músico de 248d3, pero del presente pasaje no se deduce que su arte se trate de una ocupación eminente, merecedora del primer puesto en el ranking de vidas humanas. Como señalamos, el motivo es que en buena medida la escala social introducida tenía elementos ambiguos e, incluso, irónicos.

Tras llevar a Fedro a su terreno mediante estos tres ejemplos, en 269a5 Sócrates vuelve al tema que le ocupa, a saber, el de la τέχνη τῶν λόγων. Nuevamente, introduce la cuestión aludiendo a una pareja de expertos: esta vez los elegidos son Adrasto[824], el de la voz dulce, y Pericles. Así como Erixímaco, Acúmeno, Sófocles y Eurípides debían juzgar como expertos aquellos conocimientos necesarios que, siendo previos al arte, no constituían realmente parte del auténtico conocimiento requerido por el arte, Pericles y Adrasto deben ofrecer su veredicto acerca del catálogo de procedimientos que Sócrates trajo a colación en 266d5-267d9. La respuesta del experto la ofrece el propio Sócrates en 269b4-c5 y es clara: "quienes no saben (μὴ ἐπιστάμενοι) emplear la dialéctica (διαλέγεσθαι) son incapaces (ἀδύνατοι) de llegar a definir (ὁρίσασθαι) qué es la retórica (τί ποτ' ἔστιν ῥητορική), y a causa de este padecimiento (πάθους) creyeron (ᾠήθησαν) que habiendo alcanzado (ἔχοντες) los conocimientos necesarios previos al arte retórico (τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα ῥητορικὴν), habían descubierto (ηὑρηκέναι) el propio arte".

Después de todo, en un procedimiento típicamente socrático, el guía del diálogo está señalando que unos individuos que se creen expertos en un arte, en realidad no son poseedores del conocimiento del que alardean. No obstante, en esta ocasión no están dichos expertos frente a Sócrates, sino un Fedro incapaz de defenderlos, por lo que el objetivo no puede ser tanto denunciarlos, sino intervenir sobre el ἔρως que éste siente por aquéllos y sus discursos, y alertar al potencial lector de los peligros de la παιδεία retórica.

A continuación, critica que aquellos expertos que están equivocados al juzgar que los conocimientos previos al arte constituyen el propio arte, a causa de esto mismo cuando los enseñan (διδάσκοντες, 269c1) a otros creen que sus alumnos han aprendido (δεδιδάχθαι, 269c2) perfectamente (τελέως, 269c2) el arte retórico (ῥητορικὴν, 269c2), considerando que exponer cada argumento de manera persuasiva (πιθανῶς, 269c2) y estructurarlos en un todo (τὸ ὅλον συνίστασθαι) constituyen enseñanzas que los propios alumnos deben procurarse por sí mismos (παρ' ἑαυτῶν) en sus discursos.

Este último pasaje parece una clara crítica al tipo de enseñanza defendida por Isócrates[825], según el cual adquirir la ἐπιστήμη necesaria para practicar la oratoria era sencillo, bastando con aprender unas pocas técnicas[826]. En cambio, la parte más importante y complicada estaría ligada a la naturaleza del propio alumno y a la práctica mediante la que depurar la técnica. El maestro sirve para enseñar las prácticas

---

[824] Adrasto es un personaje mitológico al que se le atribuye ser el rey de Argos, del que se dice que fue el lider de la expedición de los siete contra Tebas. Eurípides también lo cita en sus *Suplicantes*. El epíteto μελίγηρυν podría recogerlo Platón de Tirteo (fr. 12. 8 West). A diferencia de Erixímaco, Acúmeno, Sófocles, Eurípides y Pericles, se trata del único experto citado que no se corresponde con un personaje histórico del siglo V, lo que ha dado pie a que Ast y otros hayan supuesto una referencia velada a algún orador o político de dicho siglo (p. ej. Antifonte de Ramnunte), al estilo de como se hizo al aludir a Néstor, Odiseo y Palamedes. No obstante, lo cierto es que los intentos han sido totalmente especulativos y no podemos ver ninguna referencia clara tras dicho nombre, más todavía, cuando en lo sucesivo sólo se habla de Pericles. Por tanto, visto que no hay elementos que remitan a un personaje relevante del siglo V, seguramente el empleo de tal nombre responda a una estrategia diferente a la empleada al citar a Néstor, Odiseo y Palamedes.

[825] La cusetión puede analizarse en diversos escritos del rétor, pero especialmente significtativo resulta su *Contra los sofistas* (XIII).

[826] *Cf. Contra los sofistas*, 16: λαβεῖν τὴν ἐπιστήμην οὐκ εἶναι τῶν πάνυ χαλεπῶν.

principales y como παράδειγμα[827] para el alumno. La crítica platónica, en cambio, señala que eso que se supone que debe aprender el alumno por sí mismo mediante la práctica, de hecho, constituye un asunto de gran relevancia (así lo indica un irónico οὐδὲν ἔργον en 269c3) y no puede dejarse totalmente en manos de la ἐμπειρία y de la φύσις[828]. Si bien se sigue considerando la φύσις y la μελέτη como elementos determinantes, la ἐπιστήμη ocupa un lugar igual de relevante y no puede entenderse ninguna τέχνη en su ausencia. El arte está ligado a un conocimiento de las causas necesarias y no a algo adquirirdo por mera casualidad (*cf*. 268d8) o a la imitación de unas pautas; más todavía, la práctica o ejercitación (μελέτη) es de los conocimientos alcanzados y no una mera experiencia (ἐμπειρία). Además, como el pasaje señala con insistencia, la naturaleza de la ἐπιστήμη de una retórica auténtica y de la retórica tradicional es enteramente diversa: la segunda habla de procedimientos que la primera considera "previos al arte" y por eso mismo dice que su aprendizaje no resulta excesivamente complicado[829]; la primera, en cambio, liga el arte al método dialéctico, que es el único asociado a la intelección de la verdad, por lo que se trata de un aprendizaje largo y esforzado.

En Isócrates[830] y en Alcidamante[831] la naturaleza, la práctica y la educación son los tres elementos principales para adquirir la técnica retórica, pero a diferencia de lo que pasa en Platón, la educación no se liga a la ἐπιστήμη (tal y como la entiende Platón) o a la dialéctica, pues los principios ontológicos y epistemológicos son diferentes. Todo el esfuerzo del Académico se dirige en buena medida a señalar que la auténtica παιδεία sólo es aquella que está ligada a la técnica que conduce hacia la verdad.

Isócrates llamaba a su práctica "filosofía" y en *Contra los sofistas* vemos explícitamente que le da una gran importancia a la forma/disposición (τάξις) de un discurso, a que el conjunto forme una totalidad bien estructurada, al καιρός y a pronunciar el discurso con palabras rítmicas y musicales (τοῖς ὀνόμασιν εὐρύθμως καὶ μουσικῶς εἰπεῖν)[832]. La cuestión es relevante, pues de no percatarnos de que el énfasis con el que Sócrates defiende ciertos procedimientos meramente formales responde a un ataque irónico a la receptividad de Fedro, podríamos creer que la propuesta isocrática y la platónica no están radicalmente alejadas. Ahora bien, el objetivo de todo el diálogo es en buena medida caracterizar la radical diferencia de la retórica platónica[833] en comparación con la isocrática y la del resto de representantes de

[827] Que el maestro no represente un modelo de lo que predica hace que muchos consideren la filosofía y la sofística una mera charlatanería (*cf. Contra los sofistas*, 8; 11; 17). Asimismo, para los alumnos resulta central imitar (μιμήσθαι) al profesor (*cf. Contra los sofistas*, 18), hasta el punto que si aquél presenta un ejemplo que no omita nada y éstos saben imitarlo bien, alcanzarán la perfección (*Contra los sofistas*, 18: τελείως ἕξουσιν) en el arte.

[828] Isocrates, *Contra los sofistas*, 14.6-8: Αἱ μὲν γὰρ δυνάμεις καὶ τῶν λόγων καὶ τῶν ἄλλων ἔργων ἁπάντων ἐν τοῖς εὐφυέσιν ἐγγίγνονται καὶ τοῖς περὶ τὰς ἐμπειρίας γεγυμνασμένοις. *Cf.* también *Contra los sofistas*, 10.

[829] *Cf. Contra los sofistas*, 16.

[830] *Cf. Contra los sofistas*.

[831] *Cf. Sobre los que componen discursos escritos o sobre los sofistas*.

[832] Todas estas cuestiones se recogen en *Contra los sofistas*, 16.

[833] A continuación defendemos que la propia filosofía constituye un determinado tipo de retórica. Así, el diálogo no rechaza la retórica en favor de la dialéctica, sino que habla de un tipo especial de persuasión (retórica) basada en el conocimiento de la verdad (dialéctica).

la retórica tradicional. Para Isócrates las cuestiones teóricas son sencillas y lo difícil radica en saber aplicarlas a las circunstancias, para lo cual hace falta experiencia. El καιρός, concepto central de la retórica, está ligado a esto mismo. Platón, en cambio, ofrece un tipo de retórica basada en el conocimiento de la realidad, que como tal, como un auténtico conocimiento a través de las causas necesarias, trata de reducir todo lo contingente a la actuación y valoración fundamentadas en la verdad. Por ello, en parte, como a continuación defendemos, Platón propone pasar del καιρός a algo así como una "kaironomía"[834]. Con ello no se sostiene que la improvisación no tenga ningún lugar o que las circunstancias no sean relevantes, sino que Platón subordina al conocimiento de la verdad las respuestas que debemos dar frente a las contingencias; la auténtica retórica no constituye un discurso dogmático y rígido que no se moldea en función de las circunstancias, pero siempre actúa en función del conocimiento de la verdad o de su búsqueda efectiva.

La serie de ejemplos ofrecida por Sócrates ha logrado persuadir a Fedro, que se da cuenta de que aprender los procedimientos de la retórica tradicional no sirve para que un alumno llegue a ser un orador insigne, sino que esto queda en buena medida en manos del propio estudiante. Sin embargo, no ve que el elemento que falta, lo que la retórica tradicional asocia con la experiencia y la práctica, Sócrates lo está vinculando desde hace rato a la dialéctica, esto es, al método a través del cual se adquiere el conocimiento real de algo. Por eso, cuando Fedro pregunta cómo y dónde (πῶς καὶ πόθεν, 269d1) podría uno procurarse (ἄν τις δύναιτο πορίσασθαι, 269d1) el arte del que verdaderamente (τῷ ὄντι, 269c9) es un rétor persuasivo, vuelve a explicarle la cuestión desde una nueva óptica. Fedro parece interesado en averiguar en qué radica el fundamento del verdadero aprendizaje del arte de los discursos, pero no alcanza a ver que Sócrates ha tratado de hacérselo evidente durante todo el encuentro, si bien de una manera indirecta, en la que él mismo debe procurarse por sus propios medios extraer la enseñanza relevante, haciendo una criba entre lo dicho jocosamente y lo dicho en serio.

Sócrates dice que para ser capaz (δύνασθαι, 269d2) de convertirse en un competidor perfecto (ἀγωνιστὴν[835] τέλεον, 269d2) de dicho arte es verosímil (εἰκός, 269d3) e igual también necesario (ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον, 269d3), que sea como en las demás cosas: "si en tus condiciones naturales está el tener la habilidad retórica (εἰ μέν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῷ εἶναι), serás un orador (ῥήτωρ) reputado si a aquéllas le añades el conocimiento (ἐπιστήμην) y la práctica (μελέτην). Y en lo que de éstas te falte (ἐλλείπῃς), en eso mismo serás imperfecto (ἀτελὴς)" (269d4-6). Según adelantamos, la naturaleza (φύσις), el conocimiento/ciencia (ἐπιστήμη) y la práctica (μελέτη) son las condiciones necesarias para dominar la técnica retórica. Como todos los que argumentaron al respecto, Platón tiene en cuenta la relevancia de la disposición natural para la obtención de un arte. Además, sitúa la ἐπιστήμη y la μελέτη como los dos factores relevantes que hay que aplicarle a la condición natural y que son los que realmente constituyen el aprendizaje de la técnica retórica. Según hemos adelantado, una afirmación de tal tipo no constituye un rasgo radicalmente novedoso o

---

834 Recogemos esta interpretación de Tordesillas (1992).

835 Según ha señalado England (1921b: p. 307), "at *Phaedrus* 269 d Plato uses for ἀγωνιστής "performer". No en vano, Fedro se mostró al principio del diálogo ansioso por presenciar un ἀγών discursivo entre el texto de Lisias y el propio Sócrates, por lo que el segundo está enfatizando sobremanera que para salir triunfador de cualquier certamen discursivo es necesario practicar la dialéctica.

diferenciador de la retórica platónica respecto a la tradicional[836], a no ser que tengamos presente que estos dos términos tienen un significado totalmente distinto al habitual. La ἐπιστήμη no es para el resto de teóricos de la oratoria un conocimiento de la auténtica realidad, esto es, no constituye ciencia, no representa un conocimiento necesario a través de las causas. Más bien, se liga a las *técnicas* o procedimientos formales que el alumno debe aprender y, constituyendo eso que Sócrates ha calificado como τὰ πρὸ τῆς τέχνης, no representan un saber real del que pueda predicarse ser el fundamento de un *arte*. En esta divergencia estriba la radical diferencia entre una y otra retórica, y en ella hunde también sus raíces el diferente sentido y valor de la μελέτη. La retórica tradicional le da una gran relevancia a esta última, como elemento a través del cual adquirir la *experiencia* necesaria mediante la que fomentar la elocuencia y aprender a emplear según el καιρός los procedimientos teóricos aprendidos. En Platón, en cambio, vemos que el peso del arte retórico radica en el conocimiento de la verdad, sin que la experiencia juegue un papel decisivo en el propio arte; ahora bien, en tanto que la dialéctica constituye un procedimiento difícil, esforzado y continuado, y en tanto que al ser *mediato*, esto es, al no constituir una intuición directa de la auténtica realidad, sino una vía mediante la que acercarse a ella mediante el λόγος, supone por sí mismo un procedimiento que enlaza teoría y práctica. La dialéctica tiene que ver con *dar y recibir el λόγος*, y con la voluntad de alcanzar la verdad, de manera que siempre está ligada con una puesta práctica o ejercitación. Sócrates, que se reconoce un dialéctico, es alguien estrechamente vinculado con los discursos y no obstante, la naturaleza de su *charlatanería* (ἀδολεσχία) se pretende completamente diferente de la de Fedro y los rétores. Todos ellos tienen un profundo vínculo con el λόγος, pero su relación no es análoga.

Obviamente, Fedro es incapaz de concluir estas cuestiones de lo escuchado y Sócrates intenta en lo sucesivo hacérselo visible. Con tal propósito, los siguientes argumentos tratan de mostrar que el aprendizaje de la τέχνη τῶν λόγων está vinculado a la senda de la dialéctica, lo cual econstituye un camino totalmente diverso al propuesto por Lisias y Trasímaco (*cf.* 269d6-8), esto es, por la retórica tradicional.

En varios pasajes del diálogo, Sócrates ha expresado que es un ignorante y que las cosas que sabe se las debe siempre al discurso de un tercero. Así, sus dos discursos se asociaron a una fuente externa y en la parte final, por ejemplo en lo relativo a la autoría del mito de Theuth y Thamus, puede apreciarse una estrategia análoga. En esta parte del diálogo, en cambio, Sócrates ha invocado los nombres de diferentes expertos (i. e. Erixímaco, Acúmeno, Sófocles, Eurípides, Adrasto y Pericles) y delega para sí mismo y Fedro la capacidad de hablar por voz de ellos. Aprovechando el último de los ejemplos, en lo sucesivo Sócrates toma a Pericles como paradigma, para decir que el modelo a seguir en materias retóricas sería el de éste, que probablemente ha sido el más perfecto de todos (πάντων τελεώτατος, 269e1) en lo concerniente a ella. El motivo es el siguiente: todas las artes importantes requieren charlatanear y meteorologizar sobre la naturaleza (ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι, 270a1), ya que a partir de ellas parece que se alcanza la elevación especulativa (τὸ [...] ὑψηλόνουν, 271a1-2) y la eficacia en los asuntos prácticos (τελεσιουργὸν) en relación a todas las

[836] Como señala Ferrari (1987: p. 75) "This trinity of requirements was in fact a commonplace among rhetoricians". No obstante, Platón se quiere apropiar de ella cambiando su sentido.

cosas. Precisamente, éstas fueron las cosas que Pericles añadió a su buena disposición natural (τῷ εὐφυὴς, 270a3). Además, Sócrates introduce otra información que resulta capital para que Fedro y el lector se hagan una idea sobre la ἐπιστήμη o la μετεωρολογία que requiere el retórico. Dice que el político ateniense y marido de Aspasia se llenó (ἐμπλησθεὶς, 270a5) de meteorología (μετεωρολογίας, 270a4) al toparse con Anaxágoras, un hombre, según cree, que era de estas características (τοιούτῳ ὄντι, 270a4), y gracias a esto captó la naturaleza de la inteligencia (ἐπὶ φύσιν νοῦ, 270a5) y de la ausencia de inteligencia (ἀνοίας[837], 270a5-6), asuntos sobre los que tantísimos discursos hizo (τὸν πολὺν λόγον ἐποιεῖτο, 270a4) Anaxágoras. De ahí sacó Pericles lo que era apropiado (τὸ πρόσφορον, 270a7) para el arte de los discursos (τὴν τῶν λόγων τέχνην, 270a7).

Según indicamos, mediante la referencia a la μετεωρολογία y a la ἀδολεσχία Platón está aludiendo irónicamente a sus críticos, apropiándose de dichos términos para caracterizar su propuesta. Literalmente, la μετεωρολογία se refiere al estudio de los fenómenos celestes (τὰ μετέωρα) y nos recuerda la anécdota platónica de Tales de Mileto y la sonrisa de la esclava tracia. Esta narración sobre el filósofo jonio y la sirvienta permite comprender que en época clásica el término tenía un carácter marcadamente peyorativo y que se empleaba para designar con desdén la actividad *especulativa* de algunos filósofos y sofistas. Buena muestra de una crítica semejante la encontramos en las *Nubes* de Aristófanes[838], cuyo título es de por sí sugerente y en la que se ataca a Sócrates, que es caracterizado como uno de los sofistas; conforme a esta crítica, el filósofo y los sofistas son ambos personajes dedicados a actividades banales y especulativas, y su novedoso sistema educativo causa efectos altamente nocivos en los jóvenes de la ciudad. Por su parte, Platón ataca irónicamente esta caracterización de la filosofía reapropiándose del término[839]. En la palinodia los filósofos son aquellos que se ocupan en primer lugar de las cuestiones supracelestes y sólo en segundo término de las de este mundo. La mirada descuidada y orientada hacia lo alto de los filósofos es defendida irónicamente por Platón como la forma más cuerda de pensar y actuar en este mundo. En definitiva, tras el término μετεωρολογία debemos entender la búsqueda teórica sobre la verdadera naturaleza de las cosas[840], esto es, representa la dialéctica, en tanto que procedimiento que nos lleva hacia la ἐπιστήμη. Adviértase además que, en esta reapropiación del término, sólo la filosofía representa una vida

---

837 Con la mayoría de comentaristas modernos, seguimos la lectura ἀνοίας y no de διανοίας, pues la primera concuerda plenamente con el sentido general del pasaje, mientras que la segunda supondría cierta redundancia.

838 *Cf.* Aristófanes, *Nubes*, 228; 236.

839 Independientemente de su autoría, el pasaje 132b6-c3 del diálogo *Amatores* resulta sugerente: lo que Sócrates sospecha que es una discusión grandiosa y bella (μέγα καὶ καλόν) sobre cuestiones geométricas y astronómicas, es vista por un tercero como la actividad de aquellos que se dedican a la cháchara (ἀδολεσχοῦσι) sobre asuntos celestiales (μετεώρων) y que hablan trivialmente filosofando (φλυαροῦσι φιλοσοφοῦντες). Como la pregunta socrática advierte en seguida (αἰσχρὸν δοκεῖ σοι εἶναι τὸ φιλοσοφεῖν;) y se deriva de la respuesta anterior, su interlocutor considera que filosofar es una actividad despreciable y desligada de las actividades políticas o terrenas. Sobre este diálogo, véase Monserrat (2007b: pp. 77-119).

840 Como sostiene Yunis (2011: p. 208) en relación a este término: "is an ironic way of saying "discussion of and inquiry into nature"".

verdaderamente ligada a la meteorología[841], en tanto que es la única que orienta su mirada hacia lo celeste; únicamente ella liga ἐπιστήμη y trascendencia[842].

Análoga es también la labor de reapropiación que Platón ejerce sobre el término ἀδολεσχία, mediante el que desde algunos sectores se criticaba[843] la vacuidad de las discusiones y prácticas habituales de los nuevos círculos ilustrados de la ciudad. Significativa es la crítica de Isócrates[844] a los sofistas, entre los cuales a buen seguro incluía a Sócrates y a Platón, que, a su juicio, prometiendo ser capaces de enseñar un gran conocimiento (ἔπιστήμη), *de facto*, en sus vidas prácticas no demostraban poseerlo, y de cuya contradicción performativa se derivaba el desprestigio de la filosofía (recuérdese que Isócrates designaba a su propia labor retórico/educativa con dicho término). En una clara estrategia irónica, Platón está reapropiándose de este vocablo, en tanto que la filosofía que propone constituye una vía indisolublemente ligada al λόγος. Porque la filosofía consiste en *dar y recibir la palabra*, y la dialéctica constituye su columna vertebral, su vía es la de la discusión y el diálogo. No obstante, este tipo de *charlatanería,* i. e. este tipo de relación con el λόγος, se está definiendo durante el diálogo como exclusivo de la filosofía platónica, frente al de Fedro y la retórica tradicional, entre otros. En el fondo, en tanto que la dialéctica es de naturaleza teórico-práctica, la *especulación meteorológica* y la *charlatanería*[845] constituyen sus dos caras. La dialéctica *se muestra* ante los ojos de los profanos como una actividad desligada de las ocupaciones de este mundo, pues busca la naturaleza profunda de las cosas, vinculada a la transcendencia; pero como los humanos en su condición encarnada no tienen acceso a la intuición eidética pura, es una búsqueda que debe realizarse mediante el camino mediato del λόγος[846], el cual siempre es susceptible de ser revisable. Precisamente, este es el sentido de una institución como la Academia, en el que el diálogo y la discusión sobre la realidad debían constituir su esencia, en tanto que *ejercitación* de la propia dialéctica.

Así, tras señalar la trinidad de condiciones que requiere el auténtico rétor, encuentra su ejemplo en Pericles, quien añadió a su φύσις la ἐπιστήμη-μετεωρολογία y la μελέτη-ἀδολεσχία apropiadas. La ironía mediante la que se reapropia de los términos con los que le acusan sus enemigos, el hecho de haber escogido a este político

---

841 Adviértase que en *Protágoras* 315c5-6 Sócrates nos dice que Fedro, Erixímaco y otros jóvenes hacían preguntas a Hipias sobre la naturaleza y *las cosas del cielo* (περὶ φύσεώς τε καὶ τῶν μετεώρων ἀστρονομικὰ ἄττα, 315c5-6). En esta ocasión, sin necesidad de que Fedro se lo reclame, Sócrates elaborará su discurso meteorológico, que por representar la propia actividad dialéctica, supone un tipo de relato radicalmente distinto al de Lisias, el cual, en nada se asemaja a la filosofía, tal y como la propone Platón en el *Fedro*.

842 No debe perderse de vista que, en nuestra condición encarnada, apuntar hacia lo trascendente es en realidad realizar la introspección que nos lleva hasta el recuerdo de las marcas que dejó en nuestro interior la visión eidética previa al nacimiento.

843 *Cf.* Aristófanes, *Nubes*, 1480.

844 *Cf.* Isócrates, *Contra los sofistas*, 8.

845 Bonazzi (2011: p. 203, n. 257) ha visto con claridad el sentido con el que Platón emplea aquí este concepto: "En realtà, dietro il velo dell'ironia, è facile verificare che l'ἀδολεσχία rinvia alla pratica dialettico-dialogica".

846 Las Ideas siempre son transcendentes y objetivas, mientras que el recuerdo de aquéllas (i. e. la ἀνάμνησις) constituye un procedimiento subjetivo; ya que los procedimientos subjetivos siempre son susceptibles de ser erróneos, se requiere la (re)examinación mediata del λόγος. Pese a que la meta de la filosofía apunte hacia unas realidades transcendentes que exceden el λόγος, su camino siempre está inserido en la vía mediata del discurso y el diálogo (*cf.* Trabattoni 1995*:* p. 173; 2012).

ateniense como ejemplo y elegir a Anaxágoras como el causante de su elevación especulativa han dado lugar a interpretaciones diversas. Para algunos[847] el elogio a Pericles como orador es sincero y también su deuda respecto a Anaxágoras; para la mayoría, en cambio, ambas alusiones son irónicas. En cualquier caso, parece que la cuestión no resulta especialmente difícil de resolver, pues, independientemente de la ayuda que pueden ofrecernos otros textos del *Corpus Platonicum*[848], el contexto permite derivar con bastante certeza que la alusión es irónica. Con ello no negamos que el camino a seguir o el método descrito no sea acertado, pero se está vinculando a paradigmas erróneos. Inmediatamente unas líneas antes (*cf.* 269b4-e5), Sócrates responde como si fuera Pericles, señalando que el error de la retórica tradicional a la hora de definir la auténtica retórica consistía en que sus representantes no saben practicar la dialéctica (μὴ ἐπιστάμενοι διαλέγεσθαι, 269b6). La respuesta es claramente irónica, en tanto que se presupone de Pericles conocer la dialéctica, la cual constituye el procedimiento específico y definitorio de los filósofos. Si la alusión no estuviese preñada de hilaridad, Pericles se convertiría en un antecedente casi tan relevante como el propio Sócrates para la filosofía del Académico, lo cual resulta a todas luces imposible. Ahora bien, en tanto que lo que se predica de él concuerda con la propuesta platónica, ya que la *charlatanería* y la *meteorología* constituyen la práctica y el conocimiento necesario para el prácticante de la auténtica retórica, aquéllas representan la propia dialéctica. Así, si su faceta más propiamente teórica se vincula a un *filósofo*, esto es, a Anaxágoras, cuya teoría nada tiene que ver con la dialéctica, podemos deducir que el método descrito es correcto, pero el paradigma empleado erróneo; se está expresando una verdad con una apariencia falaz. A este respecto, también resulta significativo el juego de palabras introducido por Platón entre νοῦς y ἄνοια: por una parte, el primer término se refiere a la teoría de Anaxágoras según la cual todo el universo está gobernado por el νοῦς, pero por otra, el término ἄνοια podría designar la falta de inteligencia de su λόγος. El pasaje dice que Pericles alcanza la captación de la naturaleza del νοῦς y de la ἄνοια, lo cual podría sugerir que "aprendió" su falta de inteligencia de éste[849]. En el fondo, el pasaje sirve para caracterizar la especificidad de la filosofía platónica, la cual constituye una *meteorología* y una *charlatanería* totalmente genuina, en nada similar a otros tipos de *teorías especulativas* y hábitos *logorreicos.* Pericles destacó como orador para la mayoría de los atenienses, y Sócrates lo vincula a sus dotes naturales y sus conocimientos filosóficos, recibidos de Anaxágoras. El tono satírico puede justificarse con facilidad: cuando el pueblo ante el que un orador habla no conoce la dialéctica, está en manos de los rétores tradicionales, como lo está Fedro o como lo está aquel que no conoce la diferencia entre un caballo y un burro (*cf.* 260b-c). El buen orador requiere de la filosofía, pero tanto "buen orador" como "filosofía" adquieren un sentido muy específico en el diálogo.

La respuesta de Fedro es significativa: πῶς τοῦτο λέγεις; (270a9). En el fondo, Sócrates y el presente comentario han resuelto de un modo excesivamente sencillo un

---

[847] P. ej. Hackforth (1952: p. 149); de Vries (1969: p. 233).

[848] Suele señalarse que en *Gorgias* 515b ss. se critica a Pericles en tanto que político. Hackforth (1952) y de Vries (1969) no han visto en este paso una contradicción con lo expresado en el *Fedro*, pues en el segundo se critica su cualidad oratoria y no su condición política. No obstante, según defendemos, esta hipótesis no viene respaldada por ninguna evidencia textual clara, mientas que la opuesta cuenta con muchos más apoyos.

[849] *Cf.* Rowe ($1988^2$: p 204).

problema: el conocimiento de la verdad permite que una persona no sea engañada por el artefacto discursivo de un rétor, pero no resulta evidente que el conocimiento de la auténtica realidad sobre la que se habla baste para persuadir de una tesis a un oyente/lector. Incluso si en el arte de elaborar un discurso verosímil dependiese en último término del conocimiento de la verdad (*cf.* 261e-262c), en tanto que el objetivo de la retórica es en sí mismo la persuasión y ésta se produce siempre en un alma particular, no resulta claro que las mismas verosimilitudes o las mismas verdades causen en las diferentes almas el mismo efecto. Para poder hablar propiamente de una τέχνη se requiere un conocimiento de las causas necesarias mediante las que producir la persuasión y hasta el momento, si bien se ha hablado del conocimiento de la verdad sobre los objetos tratados como condición necesaria, no se ha ligado directamente esta cuestión con la de conseguir la persuasión en el alma. Fedro, para quien no resulta tan claro que la retórica tenga que ver con la ἐπιστήμη, pero sí con la persuasión, seguramente a causa de esto, no termina de comprender el nexo fuerte que se introduce entre dialéctica y retórica. Por eso, resulta imprescindible que Sócrates ofrezca una solución para tal problema.

En este contexto, Sócrates defiende que para lograr el arte de la persuasión, la dialéctica no sólo tiene que emplearse para conocer la auténtica realidad sobre lo tratado, sino también a fin de comprender el alma humana, que es sobre la que se aplica cada discurso. El orador perfecto debe conocer cómo es el alma humana en general y las especificidades de la individual que tiene enfrente, para poder elaborar un λόγος que cause el efecto deseado sobre ella. Más aún, en tanto que el conocimiento siempre es conocimiento de un alma individual. Además, el conocimiento objetivo, que podríamos asociar con la visión eidética directa de las realidades transcendentes al que se refirió en la palinodia no es accesible para los humanos encarnados, sino que tan sólo mediante su esfuerzo pueden propiciar el *recuerdo* del conocimiento prenatal que todos ellos poseen. La ἀνάμνησις no es nunca una visión directa, sino un recuerdo de la huella que dejó en el alma la intuición de la verdad, por lo que constituye un saber ligado a la subjetividad y que debe propiciarse y examinarse (pues la rememoración podría ser errónea) a través del λόγος. El conocimiento humano no es meramente subjetivo, pues existen unas realidades transcendentes inmutables de las que todo humano encarnado tiene cierto conocimiento. Esto es lo que separa netamente a Platón de los sofistas y lo que hace que crea en la posibilidad de hablar sobre una verdad y un juicio de valor objetivos. No obstante, sabe que la condición del humano encarnado y su finitud cognoscitivia van de la mano con el λόγος. Éste permite avanzar hacia la verdad, pero en tanto que el saber es siempre de almas particulares con un conocimiento finito, su estatuto no puede ser el del dogma o una verdad no-revisable[850]. La filosofía está ligada indisolublemente con la persuasión, pues todo conocimiento humano, al menos en su condición encarnada, está ligado a cierta subjetividad, esto es, al valor que le asignamos a un λόγος. En ese sentido, el filósofo debe ejercer la persuasión sobre sí mismo y sobre el resto de personas, si quiere enseñarles algo, i. e. si desea transmitir un conocimiento persuasivo sobre la realidad. En este punto, nos percatamos de que el tema del ἔρως no es fortuito, sino que como el del alma, resulta necesario para caracterizar la naturaleza de la filosofía y su

[850] La parte final del diálogo vuelve sobre este tema y supone un punto privilegiado para comprender cuál es la naturaleza de los *Diálogos* y por qué Platón escogió esta forma de escritura.

enseñanza, la cual mucho tiene que ver con un conocimiento verdadero de lo que somos[851] y de guiar correctamente nuestra pulsión erótica[852]. El buen filósofo tiene que ser un buen orador[853], y su vida no es la de la reclusión, sino la de la vida política (en comunidad) y el intercambio del λόγος[854].

Así como Sócrates ha subrayado hasta el momento la necesidad de conocer la verdad sobre el objeto tratado (p. ej. ἔρως), si la retórica es realmente un arte ligado al conocimiento y no constituye una mera persuasión, en lo sucesivo pone de relieve que la dialéctica también debe aplicarse sobre el alma, pues en ellas se opera la persuasión. El *orador experto* debe saber comprender la unidad y la multiplicidad profunda del alma, esto es, el conjunto de su naturaleza. "Platone vuol dire, insomma, che la dialettica non consiste in una pura conoscenza di oggetti più o meno metafisici (come alcuni dei suoi amici, all'interno dell'Academia, potevano aver creduto), ma nella conoscenza congiunta *e* delle cose *e* dell'anima. Una conoscenza congiunta, che non va intesa nel senso della giustapposizione meccanica, ma nel senso che non si danno né cose né conoscenze indipendenti dall'anima che le percepisce e che le fa sue"[855]. Gracias a este giro que atiende la subjetividad desde la que se articula el λόγος y en la que se recibe, el lector puede comprender en qué sentido la auténtica retórica, que progresivamente se está equiparando a la propia filosofía (i. e. a la dialéctica), está indisolublemente ligada al conocimiento verdadero del alma, sobre la cual se aplica la persuasión[856]. Fedro no comprende que la dialéctica descrita se equipara en buena

---

[851] La alusión al oráculo délfico y al mito tifónico ya adelantaron la relevancia del conocimiento de sí mismo en la filosofía. Si conocer la realidad de las cosas en buena medida es realizar la reminiscencia y examinar a través del λόγος estas cuestiones durante toda la vida, el conocimiento tiene que ir intrínsecamente ligado al conocimiento de uno mismo.

[852] Trabattoni (1995: p. 181): "Non c'è vera filosofia, in altre parole, se non vi sono *sia* la conoscenza *sia* la persuasione. E questo motivo richiama evidentemente il tema dell'eros".

[853] Trabattoni (1995: p. 175-193) ha explicado bien esta cuestión en su introducción al *Fedro*. Especialmente relevante es la sutileza mediante la que observa que en dicho diálogo no sólo se traza una línea divisoria entre la filosofía y la retórica tradicional (que ya se hizo en el *Gorgias*), sino que se habla, sobre todo, del carácter retórico inherente a la filosofía: "Lo scopo del *Fedro* non è infatti quello di separare nettamente la retorica corrente dalla filosofia, ma quello di mostrare gli aspetti persuasivi e psicagogici che per natura ineriscono alla dialettica e alla filosofia in generale" (p. 181). *Cf.* también Bonazzi (2011: p. 159, n. 204; p. 185, n. 238). Por su parte, Ausland (2007: p. 160) afirma que Platón "views rhetoric as an art compatible, or even *identical* with philosophy (cf. *Phaedrus* 270b1-10 [...])" [el subrayado es nuestro]. Para una interpretación opuesta, véase Yunis (2008). Asimismo, para una aproximación diferente a la relación entre la retórica y la filosofía en el *Fedro*, véase el debate mantenido entre Rowe (1986; 1989) y Heath (1989a; 1989b).

[854] Además de Trabattoni, Cassin (1995: p. 419) también ha visto acertadamente que, a diferencia de lo que sucede en el *Gorgias*, en el *Fedro* Platón no sólo critica la retórica tradicional, sino que intenta apropiarse de la retórica en general: "la rhétorique, dans son rapport au divin, est le nom du projet pédagogique infini de la philosophie, jusque pour le philosophe lui-même. La rhétorique, c'est la philosophie même". Igual de interesante resulta su comentario del problema de homonimias del *Fedro*: la retórica (buena) ≠ la retórica (mala); la filosofía (buena o platónica) ≠ la filosofía (mala o isocrática); la retórica (buena) = la filosofía (buena o platónica).

[855] Trabattoni (1995: p. 183).

[856] A este respecto parece significativo el término πεφυκόθ' en 265b6. Sócrates busca aquellos que *por naturaleza* son capaces de llevar a cabo las sinopsis y las divisiones que constituyen la dialéctica, se supone, para potenciar y tratar de *conducir* hacia su cumplimiento dicha capacidad. En ese sentido y aplicada a la dialéctica, podemos suponer la misma tríada de condiciones necesarias para dominar la retórica: Sócrates busca al que por *naturaleza* tiene la capacidad de ser dialéctico (φύσις), y en tanto que amante filosófico quiere hacer comprender la verdadera naturaleza del amor (ἐπιστήμη), para llevar a cabo una vida filosófica en camaradería, en la que la potencia de su amado pueda desarrollarse (μελέτη). La ψυχαγωγία

medida con la auténtica retórica, en tanto que persuasión con *arte*, esto es, con conocimiento de la verdad[857], pues hasta el momento se había manifestado que gracias a la dialéctica uno podía evitar ser engañado mediante el arte de la persuasión, pero no, en cambio, en qué modo la propia dialéctica está ligada a la consecución de la persuasión. Como señala Trabattoni, "la persuasività della dialettica non deriva in modo automatico del fatto che essa è una scienza capace di cogliere il vero. La dialettica è persuasiva perché ha come sua parte integrante ed essenziale anche la capacità di modellare la conoscenza sulla misura delle persone e delle circostanze"[858]. Precisamente, en la medida que la persuasión se consigue mediante el conocimiento, defendemos que Platón está criticando que una vez conocidos los procedimientos formales de la retórica tradicional, el alumno deba aprender por sí solo a aplicarlos y a saber medirse con el καιρός a través de la ἐμπειρία. La filosofía no neglige el hecho de que en la persuasión las circunstancias sean relevantes, pero Platón propone un método a través del cual actuar sobre las concomitancias con conocimiento de causa. Así, se deja atrás el καιρός sofístico en favor de una "kaironomía"[859], lo cual equivale a sustituir una ἐμπειρία καὶ τριβή (*cf.* 270b5-6[860]) por la τέχνη, en tanto que conocimiento a través de las causas necesarias[861]. De tal forma, la naturaleza de la ἐπιστήμη y de la μελέτη platónica son radicalmente diversas de la de la retórica tradicional.

Siguiendo este desarrollo, Sócrates trata de que Fedro comprenda esto a través del paradigma de la medicina. En el fondo, en 268a8-269c4 ya se abrió el camino para introducir este paralelismo: igual que el arte de la medicina se aplica sobre cuerpos particulares, el arte retórico se aplica sobre almas individuales. Así, Sócrates puede decir que la retórica y la medicina tienen la misma manera de ser (τρόπος, 270b1), en tanto que ambas deben conocer la naturaleza sobre la que aplica su arte: la primera sobre el alma (ψυχή), la segunda sobre el cuerpo (σῶμα). Por tanto, ambas técnicas deben analizar (διελέσθαι, 270b4) su naturaleza (φύσιν, 270b4), si no es solamente mediante la rutina y la experiencia (μὴ τριβῇ μόνον καὶ ἐμπειρίᾳ, 270b5-6), sino con

no es un asunto exclusivo de la retórica tradicional, pues Sócrates trata de guiar en la mayoría de los diálogos las almas de sus interlocutores hacia la filosofía (*cf.* Moss 2012). Teóricamente cualquier persona podría convertirse en filósofo, pues para ser humano es condición necesaria haber visto al menos parcialmente las Ideas en un estadio anterior al de la encarnación, pero *de facto*, alcanzar la ἐπιστήμη supone un camino arduo y largo, y son pocos los que desarrollan su potencia. Seguramente, el matiz introducido por Sócrates de que sólo aquellos que siguieron el séquito de Zeus en el cielo llegan a ser filósofos en la tierra se refiera a que si bien por su φύσις toda alma podría conducirse filosóficamente (esto es, de la manera adecuada), de hecho no sucede así y sería absurdo pretenderlo, pues únicamente algunas naturalezas están bien dispuestas. En tanto que el conocimiento es cierto reconocimiento, todos tienen la potencia de adquirirlo, pero el olvido es tan profundo que de hecho raramente se produce, de la misma manera que todos experimentan el amor, pero pocos comprenden la verdadera naturaleza de lo que padecen.

[857] Trabattoni (1995: p. 178): "Socrate e Fedro, muovendosi sulle tracce della retorica, hanno trovato né più né meno che la dialettica. Retorica, insomma, *è* dialettica" y viceversa. Tordesillas (2013: pp. 261-262, n. 18) abraza la misma tesis.

[858] Trabattoni (1995: p. 181).

[859] *Cf.* Tordesillas (1992), del que hemos tomado este concepto. Pese a emplear otros términos, también lo ha visto así Poratti (2010: p. 428): "definida la retórica como psykhag<u>o</u>gía, el *kairós* retórico podrá ser sistematizado en base al conocimiento de los tipos de discursos, una tipología psicológica y el conocimiento de algunas reglas generales de adecuación de unos a otras".

[860] *Cf.* También *Gorgias* 463b4; *Leyes* 938a4.

[861] *Cf.* Lavilla de Lera (2011b: p. 132-133).

arte (τέχνη, 270b6), como pretenden producir la salud (ὑγίειαν, 270b7) y el vigor (ῥώμην, 270b7) en el cuerpo aplicando los medicamentos (φάρμακα, 270b6) y el alimento (τροφὴν, 270b6), y la persuasión (πειθὼ, 270b8) que se quiera y la virtud (ἀρετὴν, 270b8) en el alma, aplicando los discursos/argumentos (λόγους, 270b7) y las prácticas conforme a las leyes (ἐπιτηδεύσεις νομίμους, 270b8).

Cualquiera que esté en posesión de un medicamento y un bisturí puede producir efectos sobre un cuerpo, pero para generar en él la salud y el vigor mediante un arte (i. e. mediante un conocimiento científico o de las causas necesarias), además de los medicamentos se debe conocer la naturaleza de los cuerpos. De lo contrario, cualquier actividad de este tipo que ejerza una influencia sobre el cuerpo, incluso si consigue transmitir la salud y el vigor, no puede ser catalogada como un arte, sino como una mera rutina o, tal vez, como el fruto del azar. De la misma manera, cualquiera que aplique un discurso a un alma y ejerza sobre ella unos efectos no es necesariamente un *técnico* de la persuasión, sino que para catalogarlo como tal ha de conocer la naturaleza de los discursos (*cf.* 270d), del objeto sobre el que se habla y del alma. Dicho de otra manera, para que la pesuasión se produzca a través del conocimiento de las causas necesarias, se requiere conocer estos tres ejes de tensión.

La analogía también sugiere otras cuestiones relevantes. Por una parte, al decir que la retórica puede causar persuasión (πειθὼ) y virtud, se señala que lo que está en juego es una cuestión de carácter teórico-práctico. Fedro cree que su relación con los discursos constituye un placentero e inocuo juego de adultos, mientras que Sócrates señala que con él se expone a la retórica, la cual determina las convicciones teóricas de una persona y marca su conducta práctica. Por otra, se introduce un paralelismo entre la medicina y la retórica verdadera, según el cual el rétor verdadero no sólo busca persuadir a su alumno, sino que dicha persuasión se vincula a la verdad y al bien. En efecto, si la retórica verdadera es en cierto sentido equiparable a la dialéctica, y la dialéctica sólo tiene sentido si tomamos como válidos ciertos principios que nunca pueden ser totalmente justificados[862], la persuasión que ejerce debe estar orientada a aquello que produce que el alma esté sana y fuerte, que, según la palinodia, consiste en recordar la auténtica realidad o, si no se fuese capaz, al menos, a introducir en su alma una jerarquía sólida y bien ordenada. El recuerdo de las Ideas es el alimento más propio del alma y el buen rétor debe orientar a su auditorio hacia él y hacia la virtud, que se relaciona, en cierto sentido, con el respeto de las leyes. En el fondo, vemos que el orador técnico, que no es otro que el dialéctico, debe ofrecer una dieta tal que confiera a las almas la mejor condición posible. Φάρμακον y τροφή, dos términos presentes desde las primeras líneas del pasaje, manifiestan con claridad la cuestión: Fedro entra en escena proveniente de un festín de discursos (τῶν λόγων [...] εἱστία), pero lejos de haberse saciado, todavía quiere más; Fedro es un apasionado de los discursos, que como una droga (φάρμακον) movilizan su ἔρως y su conducta, limitando su potencia. Aunque Sócrates decía que el λόγος de Lisias fue el remedio (φάρμακον) que encontró Fedro para hacerlo salir de la ciudad (*cf.* 230d), en realidad el único que persigue el λόγος como *droga* (φάρμακον) y alimento es Fedro. Sócrates se vincula siempre con el λόγος, pero como (*re*)*medio* a través del que ascender hacia un conocimiento superior. El objetivo de Sócrates no es ningún discurso concreto, sino la mejora del alma. En ese

[862] P. ej., la existencia de las Ideas, la inmortalidad del alma y que el auténtico objeto de nuestro deseo (i. e. nuestro alimento natural) son las Ideas.

sentido, en tanto que está tratando de mejorar la de Fedro, intenta desintoxicarlo de su adicción, mediante una dieta/remedio específica. Dice Werner al respecto: "What Phaedrus needs above all else is a change in his "linguistic diet". Of course, the ultimate success of this cure or treatment depends not on Socrates' prescriptions but on Phaedrus' willingness to accept the regimen and make it his own"[863]. Pero la mudanza de dieta no sólo consiste en cambiar los discursos de los representates de la retórica tradicional por los de Sócrates, ni tampoco en que Fedro simplemente se persuada, sino que debe consistir en un cambio en la manera de ingerir el alimento, es decir, debe cambiar su relación con los discursos. Fedro recibe siempre el λόγος como algo heterónomo y es incapaz de ir más allá de ellos. La dieta habitual de los humanos encarnados es la de la δόξα (*cf.* 248b5), mientras que el filósofo trata de alimentarse con discursos/razonamientos que llevan hacia el auténtico alimento, lo cual equivale a procurar que el alma (re)conozca lo visto en su procesión supraceleste. Los discursos y los razonamientos en Platón sirven para provocar el (re)conocimiento de algunas realidades transcendentes; el λόγος es un medio a través del cual provocar la reminiscencia y contrastar sus frutos[864], por lo que cualquier λόγος debe entenderse siempre como un medio a través del que tender hacia la ἐπιστήμη, pero nunca como un fin último[865]. Dicho de otra manera, la labor del buen orador (en este caso Sócrates) debe consistir en procurar mediante el discurso la conducción anímica (ψυχαγωγία) de su paciente hacia la salud y la máxima potencialización de su naturaleza.

Siguiendo con su estrategia, le pregunta a Fedro si piensa que es posible comprender (κατανοῆσαι, 270c1) la naturaleza del alma (ψυχῆς [...] φύσιν, 270c1) de una manera digna de referir (ἀξίως λόγου, 270c1), sin conocer la naturaleza de su totalidad (ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως, 270c2). Fedro, reteniendo la alusión a la medicina, dice que si es necesario creer (πιθέσθαι, 270c4) al Asclepíada Hipócrates[866], ni tan siquiera se puede conocer la naturaleza del cuerpo sin este método (μεθόδου, 270c4).

La dificultad del paso reside en la interpretación del ὅλου de 270c2, que, generalmente, se ha interpretado en dos sentidos: el primero entiende el "todo" (ὅλον) como el conjunto del universo, mientras que el segundo interpreta que significa "la totalidad del objeto de estudio". Según la primera lectura, el pasaje debe fijar su atención en el par ὅλον-φύσις, y ponerlo en relación con la alusión a Anaxágoras, en el sentido que, como hicieron el resto de φυσικοί, llevó a cabo un estudio de la totalidad del cosmos, entendido como un todo. Así, la propia medicina se analizaría como una disciplina basada en el estudio de la φύσις; dentro de esta primera lectura, otra posibilidad sería interpretar que la medicina debe estudiar los fenómenos climáticos y ambientales que condicionan el organismo humano (relacionándose así con la μετεωρολογία). Igual que la medicina debe comprender el entorno en el que los

---

[863] Werner (2012: p. 170).

[864] Y también para reflexionar sobre el valor de verdad de los productos de nuestro recuerdo, que en tanto que subjetivo, podría haber errado.

[865] Dice Natorp (2004: p. 431): "Plato has never been anything but clear about this: words are not something ultimate, but always remain subject to something else, the "thing itself" (*auto to pragma*)".

[866] Hipócrates fue un ilustre médico contemporáneo de Sócrates y oriundo de Cos. Bajo su nombre se ha designado el heterogéneo conjunto de textos que conocemos como *Corpus hippocraticum*. El término Asclepíada corresponde a los integrandes de la corporación de médicos que transmitían su conocimiento de generación en generación, y señala que tenían una ligazón privilegiada con Asclepio, el dios de la medicina.

cuerpos humanos viven, la retórica debería conocer la totalidad cósmica en la que se sitúa el alma, lo cual, en cierta medida, se ha explicado en la palinodia. La segunda lectura, en cambio, tiene en cuenta que la τέχνη depende de la capacidad para aplicar la dialéctica, esto es, la comprensión de la totalidad (unidad) y de las partes (multiplicidad) de un objeto, y señala que lo que Sócrates está haciendo es defender que el buen orador debe conocer perfectamente la unidad profunda que forma el alma, igual que el buen médico debe conocer el conjunto del organismo sobre el que hace diagnosis y aplica sus curas[867]. En este último sentido, la medicina compartiría con la filosofía el ser una disciplina preocupada por captar la unidad y la multiplicidad profunda de aquello sobre lo que aplican su arte[868]. Lo cierto es que como señala Griswold[869], la ambivalencia del pasaje no permite ofrecer una lectura unívoca del paso y todo apunta a que la ambigüedad sea intencionada: si echamos la vista hacia atrás, la hipótesis cosmológica puede encontrar apoyos en algunos pasajes de la palinodia y en la alusión a Anaxágoras; en cambio, si miramos hacia adelante, esto es, hacia lo que va a desarrollarse, todo apunta a que ὅλον designa la totalidad del alma, sobre la que el buen orador debe tener un conocimiento exhaustivo[870].

En ese sentido, ambas hipótesis podrían estar en juego como telón de fondo: por una parte, para que la dialéctica tenga un horizonte al que apuntar es necesaria la *teoría* o *creencia* en la existencia de un mundo transcendente en el que existen las Ideas; por otra, la retórica sólo puede ser persuasiva y *técnica* si actúa con conocimiento de causa, para lo cual, debe conocer el alma, que es aquella realidad sobre la que actúa. Aún con todo, nos parece que el contexto, en el que, según se indicó, se está señalando la necesidad de que el *orador técnico* no sólo conozca la realidad sobre la que habla sino también el alma, pues a ella se dirige, apunta a la segunda lectura como la que lleva el auténtico peso del pasaje. El saber, como el λόγος, se da siempre en un alma particular, de cuyo carácter subjetivo se deriva que siempre esté unido a la persuasión y a la retórica. Platón está expresando la necesidad de conocer el alma en su generalidad, además de su división en partes y sus diversas concreciones individuales, pues sólo mediante el conocimiento del objeto sobre el que se habla, de los discursos y del alma, se puede producir la persuasión mediante τέχνη. En ese sentido, también parece mucho más verosímil que la analogía que Platón establece con la medicina tenga que ver con que ésta atiende al cuerpo sobre el que actúa como un organismo con unidad profunda, en el que cada parte se insiere dentro del conjunto del que forma parte. Y por último, entre 269a y 271a se define reiteradamente la dialéctica como el arte de conocer el todo y las partes de aquella naturaleza sobre la que se indaga, como la condición necesaria para que se designe a un procedimiento como τέχνη. En tal contexto, el pasaje actual constituiría una de esas caracterizaciones, en las que se sugiere que lo que hace de la retórica y de la medicina *artes* es el conocimiento que tienen acerca de las realidades sobre las que practican su τέχνη.

En el análisis sucesivo esta cuestión se hace más manifiesta, al examinar (σκοπεῖν, 270c7) el método dialéctico como condición necesaria de una auténtica τέχνη τῶν λόγων. Conviene considerar con atención el juego mediante el que Platón vuelve a

---

[867] Esta cuestión hace que la segunda lectura en ningún caso sea tautológica, al contrario de lo que sostiene Sala (2007: pp. 255-258).

[868] Véase Vegetti (1995: p. 92-122).

[869] Griswold (1986: p. 190): "I would suggest that the ambiguity is intentional".

[870] Bonazzi (2011: p. 205-207, n. 261) recoge de forma clara y sucinta las hipótesis que hemos señalado.

advertirnos del carácter de la *recepción* de Fedro, sobre la que Sócrates quiere producir un cambio de hábitos: cuando éste le pregunta si para comprender la naturaleza del alma es necesario conocer la naturaleza de su totalidad, Fedro responde que así es, si es necesario creer a Hipócrates (*cf*. 270c3-5). De nuevo, vemos que se trata de un personaje de carácter erudito que está al tanto de lo que dicen las principales corrientes de pensamiento de su época; Fedro conoce una gran cantidad de discursos y de opiniones, y, en buena medida, está *persuadido* de algunas de ellas a causa de la autoridad de quienes las defienden. Hipócrates era un reputado médico, al que, como a Erixímaco y Acúmeno, Fedro profesaba un gran respeto, pero la respuesta de Sócrates en 269c6-7 deja claro que, incluso si se da la hipótesis como buena, conviene *examinar* (ἐξετάζοντα) su discurso (τὸν λόγον) para considerar (σκοπεῖν) si está de acuerdo (εἰ συμφωνεῖ) con él. La propuesta platónica tiene que ver con un tipo de vida que, desconfiando del argumento de autoridad, examina nuestros presupuestos y convicciones, tratando de fundar el pensamiento y la acción de la manera más sólida posible, pero sin olvidar que la subjetividad a la que va ligado siempre el λόγος y la finitud de la capacidad cognoscitiva humana hacen que esta tarea deba ser siempre retomada: la vida filosófica es una vida examinada. Por ello, no se debe considerar tanto lo que dice Hipócrates en particular, sino aquello que constituye el discurso/razonamiento verdadero (ὁ ἀληθὴς λόγος, 270c10).

Sin nombrarlo explícitamente, Sócrates vuelve a caracterizar el método dialéctico, teniendo de fondo el tema del alma. Para reflexionar (διανοεῖσθαι, 270c9) acerca de la naturaleza de cualquier cosa (περὶ ὁτουοῦν φύσεως, 270d1), primero se tiene que considerar si es simple (ἁπλοῦν, 270d1) o multiforme[871] (πολυειδές, 270d1) aquello sobre lo que queremos ser *conocedores con arte* (τεχνικοὶ, 270d2) y capaces de transmitírselo a otro. A continuación, si es simple (ἁπλοῦν, 270d3), considerar (σκοπεῖν, 270d3) sus capacidades (δύναμιν, 270d4), esto es, cuál es por naturaleza (πέφυκεν, 270d4) su capacidad para actuar (τὸ δρᾶν, 270d4) y sobre qué cosa, y qué puede padecer (τὸ παθεῖν, 270d5) y por obra de qué agente. Y en caso de que tenga múltiples formas (πλείω εἴδη[872], 270d5), se deben enumerar (ἀριθμησάμενον, 270d6)

---

[871] En este pasaje los términos ἁπλοῦς y πολυειδής resultan muy significativos, pues ofrecen pistas al lector de que Sócrates ha practicado durante todo el diálogo la dialéctica, que es la única cuestión que verdaderamente no ha constituído un juego (*cf*. 265c8-9). Así, en el pasaje donde alude al conocimiento de sí mismo, esto es, al conocimiento de su propia alma, y a Tifón, encontramos un marcado paralelismo en el empleo de los términos ἁπλούστερος y πολυπλοκώτερος. El filósofo no es otro que aquel que se conoce a sí mismo, lo cual consiste en buena medida en comprender qué es el ἔρως que experimenta, cuál es la naturaleza del alma (del conjunto y de sus partes) y cómo debe regirse. En el pasaje relacionado con Tifón y el alegorismo Sócrates dice que dedica todo su tiempo a esta tarea, que ahora vemos con nitidez que no es otra que la práctica de la dialéctica, columna vertebral de la filosofía. Análogamente, el pasaje que comentamos también tiene otro eco claro en 271a, esta vez mediante el uso de los términos ἓν y ὅμοιος, por una parte, y πολυειδής, por otro. En él también se habla de la necesidad de conocer la naturaleza del alma, en este caso, para aquel que quiera practicar la retórica con arte. La dialéctica, en suma, es el arte que permite comprender la unidad y multiplicidad de las cosas y en tanto que la ἀνάμνησις exige una introspección, se aplica en buena medida sobre el propio alma.

[872] Yunis (2011: p. 212): "With ἑκάστου (d6) *sc*. εἴδους, with the interrogative τῶι (d6 twice) *sc*. εἴδει. αὐτό refers back to ὁτουοῦν (d1). πολυειδές and πλείω εἴδη ἔχηι mean not that the entity has many parts, but that it has many forms, i.e. that the entity exists as different types and each type has its own set of interaction; Socrates spoke of hubris as πολυειδές in this sense (238a3). The soul is πολυειδές in this sense too. Although the palinode's image of the soul involves several parts (charioteer, good horse, bad horse, chariot, wings), the palinode's interest lies in describing how souls are affected by their prenatal, heavenly experiences and thereby turned into different types (248d2e3, 252c4-253c2). The types of human soul are

sus partes[873] y, como en el caso de un objeto único (ὅπερ ἐφ' ἑνός), ver (ἰδεῖν, 270d6) en cada una qué puede hacer (ποιεῖν, 270d7) por naturaleza (πέφυκεν, 270d7), y qué puede padecer (παθεῖν, 270d7) y por qué agente.

Fedro no es capaz de añadir o refutar nada a lo dicho, sino que incapaz de oponer una resistencia sólida a la estrategia socrática, responde aceptando lo expuesto, pero dando muestras de que no termina de persuadirse: κινδυνεύει, ὦ Σώκρατες (270d8). Sócrates, en cambio, sigue ofreciendo una caracterización de la dialéctica como el método (μέθοδος, 270d9) a través del que alcanzar la verdadera naturaleza o conocimiento científico (ἐπιστήμη) de las cosas, que es la base de cualquier saber técnico (270e1). En tanto que la cuestión que Sócrates analiza es la relación de su interlocutor con los discursos, esto es, con la retórica, en esta ocasión está defendiendo que quien quiera impartir (διδῷ, 270e3) el arte de los discursos (τέχνῃ λόγους, 270e3) debe mostrar (δείξει, 270e3) minuciosamente (ἀκριβῶς, 270e3) la esencia (τὴν οὐσίαν, 270e3) de la naturaleza (τῆς φύσεως, 270e3-4) de aquello sobre lo que se aplican los discursos, que, como se señala repetidas veces, es el alma (ψυχὴ, 27035). Expresado diversamente, porque todos los esfuerzos del orador se dirigen a causar en el alma la persuasión (πειθὼ, 271a2), quien imparta (διδῷ, 271a5) el arte retórico (τέχνην ῥητορικὴν) con seriedad (σπουδῇ, 271a5) debe transmitir un conocimiento dialéctico de la naturaleza del alma, describiendo con minuciosidad (ἀκριβείᾳ, 271a5) el alma y

about to be emphasized again in the rhetorical psychology (271b1-4, 271c9-272b4). The sense of this dense passage arises from dialectic: entities are divided into two comprehensive sub-categories (uniform, multiform) and each sub-category is examined with respect to the further sub-categories of active and passive interaction with other objetcs". Estamos de acuerdo con el sentido que Yunis propone para πολυειδές, pero con Bonazzi (2011*:* p. 209, n. 265) pensamos que la cuestión de la unidad/multiformidad es más compleja. El alma filosófica es tal porque es consciente de la naturaleza de su alma, lo cual incluye el conocimiento de su conjunto y de sus partes, de manera que puede establecer la jerarquía y el orden apropiado. Su manera de ser, en tanto que forma o tipo de alma, depende en buena medida de esto. Las almas se comportan de manera diferente en función de cómo entiendan su organismo y la función de sus partes, por lo que resulta una labor dialéctica fundamental el ofrecer una imagen conjunta del alma, en la que se refleje la naturaleza y jerarquía propia de cada parte. La división de las partes del alma que encontramos en la palinodia es tan relevante, al menos, como la cuestión de la caracterización de sus diferentes formas. Sabemos que cada alma humana particular comparte una estructura profunda, pero en función de cómo se entiendan a sí mismas las distintas almas particulares y de cómo ordenen sus partes se manifestarán de formas diversas. Si sumamos a esto que la introducción del método se está haciendo por analogía con la medicina y que se acaba de decir que lo relevante para un médico es conocer el conjunto y las partes del cuerpo, puede pensarse que la multiformidad del alma corresponde en buena medida al hecho de estar compuesta por diferentes partes, en función de las cuales, de su concepción de sí mismo y de su jerarquía se manifiesta de múltiples maneras. Dice Bonazzi (2011: p. 209, n. 265) citando a Centrone (1998: pp. XXXIV-XXXV): "Il riferimento all'anima "multiforme" può essere inteso in due modi, e Socrate starebbe dicendo che bisogna indagare o le varie parti dell'anima o i diversi tipi di anima. Indubbiamente il confronto con 271b-d e 273d8-e1 invita alla seconda ipotesi, ma l'opposizion è meno radicale di quanto appaia: "i due significati non si escludono a vicenda: le differenze tra i vari tipi di anime, i vari caratteri degli uomini, risultano innanziutto dalla conformazione e dai raporti interni tra le parti dell'anima a livello individuale [...]; solo sulla basi di una conoscenza della natura delle parti dell'anima serà dunque possibile delineare con cognizione di causa i differenti tipi caratteriali. [...] Ancora una volta, piuttosto, il testo permette un duplice livello di lettura": Centrone 1998, pp. xxxiv-xxxv. Si noti che l'esigenza prioritaria di questo tipo di ricerche era stato affermata da Socrate fin dalle prime battute del dialogo, a 230a: ancora una volta, il corretto impiego della dialettica serve a chiarire i discorsi mitici".

[873] "Sus partes" no tiene apoyo textual directo, sino que depende de la interpretación que hemos hecho de πολυειδές y de πλείω εἴδη ἔχῃ, la cual hemos justificado en la nota precedente. Además, como soporte, remitimos a la traducción de Bonazzi (2011: p. 207), que traduce de manera similar el pasaje: "[...] Nel caso sia invece multiforme, occorre enumerarne le parti [...]".

haciendo ver (ποιήσει [...] ἰδεῖν) si por naturaleza (πέφυκεν, 271a6) es una cosa única y homogénea (ἓν καὶ ὅμοιον, 271a6) o, como la forma (μορφὴν) del cuerpo, multiforme (πολυειδές, 271a7). Si bien Sócrates no emplea el término "dialéctica", es evidente que está caracterizándola reiteradamente y resulta significativo a este respecto el término σπουδῇ (271a5): en 265c8-9, inmediatamente antes de caracterizar el método dialéctico, dice que a excepción de este procedimiento el resto de cosas le han parecido todas el resultado de un *juego*. Se subraya pues nuevamente que la dialéctica es lo más relevante de cualquier arte, en tanto que fundamento necesario que permite actuar con conocimiento de causa y no mediante una mera rutina o experiencia. Así, todo proceder que carezca de este método podría catalogarse como similar al proceder de un ciego (τυφλοῦ[874], 270e1), y ya sea Trasímaco[875] o cualquier otro el rétor al que nos refiramos, si nada dice de la dialéctica, su actividad no constituirá algo serio. Igual que en el irónico ejemplo de Pericles, la dialéctica es aquello que permite que alguien dotado por naturaleza alcance el dominio del arte.

Tan relevante es la caracterización de la dialéctica, que Sócrates se muestra insistente y repetitivo. En 271a-b expresa lo mismo que en 270d-e, pero introduciendo una novedad que avanza hacia una completa caracterización del arte retórico. Después de definir la naturaleza del alma y su potencia, el que enseñe dicho arte debe clasificar (διαταξάμενος, 271b1) los géneros de discursos y de almas (τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη, 270b1-2), y también las pasiones (παθήματα, 270b2) de estas últimas, para describir todas las causas (πάσας αἰτίας, 270b2), adaptando (προσαρμόττων, 271b1) cada tipo de discurso a cada tipo de alma, y enseñando (διδάσκων, 271b3) qué clase de almas y mediante qué causa (δι' ἣν αἰτίαν, 271b4) se convencen (πείθεται, 271b4) nececesariamente (ἐξ ἀνάγκης, 271b4) unas y otras no. Así, por un lado se confirma la cuestión adelantada: Platón quiere sustituir la improvisación relativa al καιρός por un tipo de persuasión a través de las causas necesarias, esto es, por una especie de *kaironomía*. Por otro, se introduce el λόγος como tercer elemento cuya naturaleza debe ser estudiada por todo rétor que quiera dominar el arte de los discursos. Así como se señaló que el orador debía tener conocimiento sobre el asunto tratado y sobre las almas, pues sobre éstas se aplican los dicursos, también debe conocer la naturaleza del λόγος, pues la persuasión, que es su objetivo, se produce mediante éste. Si no se quiere dejar nada al azar, el orador debe poseer un conocimiento exhaustivo de todos los factores que entran en juego.

Esta parte del diálogo es determinante a la hora de señalar que la dialéctica no sólo es el método para adquirir el conocimiento sobre las cosas que se quiera producir un discurso, sino también sobre las almas y el λόγος, pues todo discurso tiene el potencial de causar un efecto sobre el alma (*cf*. 271c10) y para que éste efecto (p. ej. la persuasión) sea el que deseamos y se produzca mediante causas necesarias, esto es,

---

[874] Este "proceder ciego" se predica de todos los representantes de la retórica tradicional, los cuales no hablan en absoluto de la dialéctica. Significativo es que emplee la imagen de la ceguera, directamente relacionada con la aparición de la señal divina en el interludio entre los dos discursos socráticos, y muy vinculada al *juego de velos* empleado.

[875] Velardi (2006: p. 284, n. 268) sugiere que en esta parte diálogo (261c-269d) Trasímaco es citado de forma reiterativa, ya que se interesó en las técnicas para suscitar emociones en el auditorio. En efecto, como ha señalado Bonazzi (2010b: p. 75, n. 18), "Trasimaco [...] era famoso per la capacità di giocare con le emozioni del suo uditorio". En tanto que la ψυχαγωγία es una cuestión central de esta parte del diálogo, la sospecha de Velardi tiene visos de ser acertada.

mediante arte, el orador debe conocer la naturaleza de la ψυχή y de los λόγοι. Por todo esto, ya sea en un ejercicio escolar (ἐνδεικνύμενον[876], 272b7) o en un discurso pronunciado realmente (λεγόμενον, 272b8), la dialéctica es el único método con el que puede decirse o escribirse (λεχθήσεται ἢ γραφήσεται, 271b8) con arte (τέχνῃ, 271b8). No hay ni habrá ningún otro método para hacerlo, ya sea sobre el tema que tratan en esta ocasión o sobre cualquier otro. Es decir, la dialéctica, como vía hacia el conocimiento, es señalada como fundamento necesario de cualquier producto discursivo que se pretenda técnico, indendientemente del tema tratado y de su forma. De nuevo, Sócrates propone una visión holística de la retórica, frente a la más reducida de la retórica tradicional y de Fedro.

En lo sucesivo, Sócrates vuelve a recurrir a la ironía[877] y le dice a Fedro que los escritores contemporáneos de artes oratorias (γράφοντες [...] τέχνας λόγων, 271c1-2) a quienes él ha escuchado, son astutos (πανοῦργοί, 271c2) y, pese a conocer perfectamente bien lo relativo al alma (εἰδότες ψυχῆς πέρι παγκάλως, 271c2-3), lo disimulan (ἀποκρύπτονται, 271c2). Así pues, concluye que hasta que no hablen (λέγωσί, 271c4) o escriban (γράφωσι, 271c4) de esta manera (τρόπον τοῦτον, 271c3) no conviene ser persuadidos (πειθώμεθα, 271c4) por ellos de que esciben con *arte* (τέχνῃ γράφειν, 271c4). Sócrates está defendiendo su propuesta y atacando la de la retórica tradicional, sobre todo, situando la dialéctica como requisito necesario para hablar o escribir con arte. No obstante, Fedro, que en su momento no entendió que el buen orador requiere practicar la dialéctica, sigue sin comprender el nexo fuerte que Platón establece entre dialéctica y retórica. Así, gracias al τρόπον τοῦτον (271c3) de Sócrates, que se refiere implícitamente al οὕτως de 271b5 y a su respuesta en 271c5 (τίνα τοῦτον), sabemos que pese a la insistencia de su interlocutor, Fedro sigue sin comprender que la manera de hablar y escribir bien, esto es, de persuadir mediante el conocimiento de las causas necesarias consiste en hacerlo a la manera de los dialécticos. Para ello se debe conocer la materia tratada, el alma y el λόγος, moldeando el discurso de tal forma que resulte persuasivo. Esto es, la práctica retórica implica el conocimiento de la tríada mencionada, pero no sólo como realidades aisladas, sino en su relación, de manera que el habla o la escritura se convierte en una conducción anímica: el que domina el arte de los discursos sabe guiar las almas mediante las causas necesarias.

No pronunciando su nombre, Sócrates está evitando hacer explícito que el desplegamiento de la dialéctica equivale en buena medida a practicar la auténtica retórica. El motivo es que no sólo quiere persuadir a Fedro acerca de ciertas cuestiones, sino que quiere alterar su manera de digerir los λόγοι, para que adquiera un posicionamiento autónomo, esto es, para que dejando la pasividad propia del niño y del modelo educativo tradicional de joven amado, se inicie en la filosofía alcanzando la edad adulta y adopte un rol activo, igual que el amado se convirtió en enamorado a través del ἀντέρως (*cf*. 255e1). Sigue caracterizando la auténtica retórica mediante un

---

[876] *Cf*. Hackforth, (1952: p. 148, n. 1): "I take ἐνδεικνύμενον to refer not to a public epideictic speech ("morceau d'apparat", as Robin calls it), wich would rather require ἐπιδεικνύμενον, but to models or "fair copies" issues to copies at school".

[877] Dice Yunis (2011: p. 214) al respecto: "the irony, especially παγκάλως, is so thick that Socrates intends Phaedrus to notice it. Socrates implies that the sophistic authors say nothing about the soul in their written *technai* because they know nothing about it". En efecto, parece que los rétores se ocupaban, sobre todo, de los procedimientos formales relativos a los discursos, dejando en un segundo plano la cuestión de que todo discurso apunta e impacta sobre un alma.

parlamento bastante extenso (271b7-272b4), pero, antes, advierte que si bien decir las palabras exactas no es sencillo, está dispuesto a manifestar cómo se debe escribir (γράφειν, 271c7), si, en la medida de lo posible (καθ' ὅσον ἐνδέχεται, 271c7), se quiere escribir con arte (τεχνικῶς, 271c7). El aviso resulta importante, pues en esta parte del diálogo se ha estado tratando sobre las condiciones ideales del arte de la retórica, sin tener muy en cuenta las limitaciones inherentes a la propia dialéctica. Sócrates se refiere a un conocimiento minucioso de las realidades de las que hablamos, del alma y del discurso, pero según se reconoce en la palinodia y en numerosos pasajes del diálogo, el conocimiento del humano encarnado es limitado y nunca puede alcanzarse la certeza[878]. Incluso si la dialéctica potencia la reminiscencia de nuestro conocimiento de las Ideas, en tanto que la ἀνάμνησις es la reminiscencia de la huella que dejaron en nosostros las auténticas realidades, pero no la intuición noética pura de ellas, toda forma de conocimiento es susceptible de estar deformada por nuestra subjetividad, por lo que conviene ser cautos y examinarlo; por eso también, la propia filosofía está necesariamente ligada a la persuasión y no constituye una νόησις pura o una disciplina mística que asocie el conocimiento del humano encarnado con la intuición. Platón quiere sustituir el καιρός por la *kaironomía*, pero para conseguir una ciencia perfecta del arte discursivo deberíamos ser capaces de tener un conocimiento absoluto sobre las realidades, el alma y el discurso, lo cual, como el propio diálogo reconoce, no es totalmente posible. Y no obstante, el filósofo no se cansa de ir en busca de un conocimiento semejante, practicando sin vacilación la dialéctica, con la firme convicción de que mejorar nuestro conocimiento mediante este método constituye la mejor de las vidas y supone la mejora de nuestra propia condición, que nos eleva hacia lo que es más noble en el mundo. La dialéctica, como adelanta καθ' ὅσον ἐνδέχεται (271c7), supone una inmensa travesía[879], aunque también la más bella de todas (*cf.* 273e3-274a3) y la retórica del filósofo tiene mucho que ver con persuadir de los presupuestos que llevan a abrazar un modo de vida semejante.

En 261a-b se introdujo el concepto de ψυχαγωγία, entre otras cuestiones, para advertir a Fedro de que la retórica no tenía que ver solamente con los discursos forenses, sino con cualquier forma discursiva. No resulta obvio si Fedro ha sido totalmente persuadido de esta cuestión y si comprende que él mismo, con su particular ἔρως por los λόγοι, es susceptible de ser una marioneta en manos de las intenciones de los profesionales del discurso; más bien, su pasividad y su incapacidad para hacer frente de manera sólida a Sócrates o para comprender su estrategia parecen sugerir lo contrario. En cualquier caso, en este punto Sócrates retoma la cuestión, teniendo muy en cuenta que esta parte de la discusión está orientada a mostrar que la dialéctica se liga a las almas: si bien la ἐπιστήμη, que tiene como referente último las Ideas, pretende ser un conocimiento necesario e inmutable, en tanto que es siempre de almas particulares, está ligado al problema de la subjetividad. La ψυχή y el λόγος son al mismo tiempo condición de posibilidad y límite del verdadero conocimiento; sólo gracias a ellos tiene sentido hablar de ἐπιστήμη, pero su propia naturaleza impide que pueda alcanzarse un saber puramente objetivo, al menos en una condición encarnada.

[878] McCoy (2008: p. 175) ve con acierto esta cuestión: "I suggest that Socrates does not think that the rhetorical art can be perfectly mastered: such perfection is divine and beyond human beings. [...] Human knowledge of the forms and human self-knowledge are never complete".
[879] Yunis (2011: p. 215): "καθ' ὅσον ἐνδέχεται, 271c7 anticipates the enormity of the task (273e3-274a3)".

En las líneas siguientes Sócrates desarrolla o explicita algunas cuestiones previas, tratando de caracterizar en qué consiste el auténtico arte de los discursos. Según lo que acaba de sostener, comienza afirmando que, puesto que la potencia del discurso consiste en ser un modo de conducir las almas (ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα, 271c10), es necesario (ἀνάγκη, 271d1) que el que se dispone a ser un orador (ῥητορικὸν, 271d1) conozca (εἰδέναι, 271d1) cuántas son las formas del alma (ψυχὴ ὅσα εἴδη ἔχει, 271d1-2), que son tantas[880] y de tantos tipos, razón por la que unos humanos son de una manera y otros de otra. Una vez realizadas estas divisiones (διῃρημένων, 271d4), debe hacerse lo mismo con los discursos (λόγων, 271d4), señalando cuántas formas (εἴδη, 271d4) hay y de qué tipo cada una. Así, entre los humanos, los de un tipo (los que tienen cierto carácter) se persuaden fácilmente (εὐπειθεῖς, 271d6) por cierto tipo de discurso y por cierto tipo de causa (αἰτίαν, 271d6) en vista de determinadas cosas, mientras que otros difícilmente se persuaden (δυσπειθεῖς, 271d7) por estas mismas razones. Después de considerar (νοήσαντα, 271d7) de manera suficiente (ἱκανῶς, 271d7) estas cuestiones, debe después ver (θεώμενον, 271d8) en la práctica (ἐν ταῖς πράξεσιν[881], 271d8) cómo son (ὄντα, 271d8) y cómo actúan (πραττόμενα, 271d8), y debe ser capaz de seguirlas aguzadamente (ὀξέως, 271d1) con los sentidos (αἰσθήσει[882], 271e1), o no le reportarán ningún beneficio (μηδὲν εἶναί πω πλέον αὐτῷ, 271e2) los discursos que escuchó cuando asistía a las lecciones (συνών, 271e2).

Aunque la caracterización del método que permite ser capaz de elaborar discursos con *arte* no se detiene en este punto, lo dicho basta para comprender que la retórica y la dialéctica no pueden consistir en una actividad meramente teórica. Expresado de otra manera, junto a la *meteorología* es necesaria la *charlatanería*, la cual

---

880 Yunis (2011: p. 215) sugiere que el τόσα καὶ τόσα alude al número de tipos de alma que fueron anticipados en la palinodia (*cf.* 248d2-e3; 252c4-253c2) y que el número es extenso, pero que aunque el pasaje no lo defina, es finito. La palinodia estaba orientada, especialmente, a definir el tipo de alma del filósofo, por lo que fue en este tipo en el que se hizo hincapié, mientras se pasó de manera rápida por la caracterización del resto. Por eso mismo, no resulta claro determinar si existe un número finito, si bien el hecho de proponer una retórica que actúe con conocimiento de las causas necesarias así parece indicarlo.

881 Rowe (1988$^2$: p. 206): ""in real life": literally "in action", *praxeis*; "actually being put into practice" translates the cognate verb prattein".

882 Dice Centrone (1988: p. 167, n. 239): "Quando si tratta di mettere in pratica una conoscenza teorica la αἴσθησις svolge un ruolo indispensabile; cfr. *Resp*., 546b1-2; *Leg*., 961d-3; e piú in generale *Tim.*, 28a2-3; 52a". En efecto, la sensación ocupa un rol importante en la discusión acerca del conocimiento. En 249b6-c1 se emplea este término al hablar de la reminiscencia, en un pasaje paralelo al de la explicación de la dialéctica ascendente o sinopsis dialéctica (συναγωγή) de 265d. La dialéctica es una actividad teórico-práctica y como tal, si bien constituye un método basado en la racionalidad y la reflexividad, en último término debe vincularse con las sensaciones y lo que sucede en la πόλις. No olvidemos que la dialéctica va ligada a la μελέτη, en tanto que supone el esfuerzo incesante por depurar nuestro conocimiento, para lo cual es necesario medirse con el λόγος. La dialéctica apunta hacia las realidades puramente inteligibles, pero sirve para actuar, comprender y valorar de forma adecuada el mundo sensible. Así, en 263c4, al hablar del método de la auténtica retórica, esto es, de la dialéctica, Sócrates dice que primero de todo se debe *percibibir agudamente* la naturaleza del objeto sobre el que se va a hablar. Por último, no menos importante es la metáfora de la visión como forma más excelsa de conocimiento, la cual es señalada en el propio *Fedro* como el *más aguzado de los sentidos que percibimos* a través del cuerpo (*cf.* 250d3-4). La dialéctica es un proceso intelectual no equiparable con una inducción que apunte hacia los conceptos, pero en último término, sirve para ofrecer un pensamiento y una acción fundamentados para el mundo sensible en el que habita el humano, por lo que no puede desvincularse plenamente ni de éste ni de las sensaciones. Más bien, la dialéctica tiende a explicarlas de una manera racional y razonable.

permite comprobar, matizar o alterar nuestras teorizaciones. Más aún, la dialéctica constituye una actividad esencialmente teórico-práctica, que no puede entenderse sin la puesta en práctica del diálogo, ya sea del alma consigo misma o en compañía de otras almas. La μελέτη, pues, se confirma como elemento constitutivo de la vida filosófica. Ahora bien, la práctica, fundamental en la enseñanza de la retórica tradicional, adquiere un sentido totalmente diferente, en tanto que no consiste en el procedimiento meramente empírico y rutinario que permite tener más probabilidades de saber combinar las enseñanzas teóricas con el καιρός, sino que constituye un medio a través del cual ganar el conocimiento suficiente que permite saber actuar a través de las causas necesarias en todo momento y en cualquier circunstancia, y que trata de no dejar nada en manos del azar. Sólo este tipo de práctica ligada a la ἐπιστήμη que procura la dialéctica ofrece una enseñanza real; la enseñanza retórica tradicional, en cambio, que consiste en suministrar unos procedimientos formales que Sócrates ha catalogado como *previos al arte* y que deja al alumno a su propia suerte para adquirir mediante la rutina y la experiencia la habilidad de saber aplicarlos en cada caso, se califica como inútil, en tanto que sin la dialéctica no reportan ningún beneficio. Únicamente la clasificación y tipificaciones logradas mediante la aplicación del método dialéctico de analizar las realidades en su unidad y su multiplicidad permiten desligar el καιρός del azar, obteniendo un saber sobre las realidades, las almas y los discursos, que hace posible alcanzar lo que venimos calificando como una *kaironomía*. Esta cuestión se hace todavía más evidente en lo sucesivo.

Sócrates sigue con su caracterización y frente a la referencia al carácter yermo de la enseñanza puramente teórica y formal de la retórica tradicional (*cf*. 271e1-2), habla del conocimiento teórico-práctico sobre qué tipo de humano se persuade y mediante qué tipo de argumentos (οἷος ὑφ' οἵων πείθεται, 271e3), el cual, al llegar la situación en la que se tiene a alguien de esta clase presente, capacita (ἱκανῶς ἔχῃ, 271e3) a percibirlo (διαισθανόμενος, 271e4), mostrando (ἐνδείκνυσθαι) a uno mismo que esa es la persona sobre cuya naturaleza (φύσις, 272a1) habían hablado los discursos (λόγοι) y que, ahora que está presente, se le debe aplicar (προσοιστέον, 272a2) unos determinados tipos de discursos (λόγους, 272a3) y de un modo particular, para causar en él la persuasión (πειθώ, 272a3). Es decir, Sócrates propone ir en busca de un conocimiento exhaustivo de los tipos de alma y de los tipos de discurso, para elaborar una conexión necesaria entre ellos a la hora de efectuar la persuasión, esto es, la conducción anímica. El conocimiento teórico de los tipos va ligado con el reconocimiento práctico de cada modelo particular y no sólo eso, sino que como señala a continuación, el orador experto debe tener muy presente las circunstancias concomitantes, si es que quiere actuar sin dejar cabos sueltos, esto es, con *arte*. El texto lo expresa del siguiente modo: "Una vez adquiridas estas capacidades y les añada (προσλαβόντι) el conocimiento del momento oportuno (καιροὺς) en el que se debe hablar (λεκτέον) o callar (ἐπισχετέον), y el reconocimiento (διαγνόντι) de la ocasión oportuna (εὐκαιρίαν) y la inoportuna (ἀκαιρίαν) para las *braquilogías* (βραχυλογίας), los discursos compasivos (ἐλεινολογίας), los discursos expresados vehementemente (δεινώσεως[883]) y para cuantos tipos de discursos (εἴδη [...] λόγων) haya aprendido

[883] Dice de Vries (1969: p. 240): "whereas ἐλεινολογία is used to evoke pity for the speaker's cause, δείνωσις serves to blacken the opponents".

(μάθῃ), entonces, y no antes, es cuando su arte (ἡ τέχνη) habrá alcanzado la plenitud (ἀπειργασμένη) bella y perfecta (καλῶς τε καὶ τελέως)" (272a3-8).

En definitiva, vemos que se está señalando lo mismo que en 269d cuando se decía que el buen orador requiere tener una buena disposición natural (φύσις), conocimiento (ἐπιστήμη) y práctica (μελέτη), sólo que en el presente pasaje se está especificando en qué consisten la ἐπιστήμη y la μελέτη necesarias. El paralelismo se hace todavía más marcado a continuación, cuando Sócrates añade que, en cambio, si a uno le falta (ἐλλείπῃ, 272b1) alguna de estas condiciones al hablar (λέγων, 272b1), al enseñar (διδάσκων, 272b1) o al escribir (γράφων, 272b1), pero dijera que habla con arte (τέχνῃ λέγειν, 272b1), acierta (κρατεῖ[884], 272b2) quien no lo cree (ὁ μὴ πειθόμενος, 272b2). Adviértase que ἐλλείπῃς, ἀτελὴς y τέχνῃ, los tres en 269d6, tienen su correlato en ἐλλείπῃ (272b1), τελέως (272a7) y τέχνῃ (272b1). Nuevamente, la dialéctica se sitúa como condición necesaria de cualquier λόγος producido con arte, independientemente de si se trata de un discurso oral o escrito, e incluyendo los discursos que pretendan enseñar dicho *arte*.

Tras esta caracterización, para discutir si lo dicho es necesario y suficiente, se mete en la piel de un escritor (ὁ συγγραφεύς[885], 272b2) para lanzarse a sí mismo y a su interlocutor la siguiente pregunta: ¿os parece (δοκεῖ, 270b3) que es así o debemos aceptar (ἀποδεκτέον, 272b4) alguna otra manera de caracterizar (λεγομένης, 272b4) el arte de los discursos (λόγων τέχνης, 272b4)? Ante la firmeza y reiteración socrática Fedro parece persuadirse y dice que imposible (ἀδύνατόν, 272b5) sería hacerlo de otra manera, pero agrega un inconveniente: "no parece una empresa sencilla (οὐ σμικρόν γε φαίνεται ἔργον)" (272b5-6). Frente a la propuesta de la retórica tradicional, que prometía enseñar los rudimentos necesarios para ser un buen orador en poco tiempo y mediante unas reglas formales finitas, la retórica socrática, que se ha definido en su condición ideal, implica el trabajo constante de una vida, pues en el fondo, es análoga a la dialéctica. Frente al οὐδὲν ἔργον (269c3) de la retórica tradicional, Sócrates propone el οὐ σμικρόν ἔργον del filósofo. Se abren pues dos vías y Fedro debe decidirse (*cf.* 257b5); como si el Héracles[886] de Pródico se tratara[887], cuando deja atrás la adolescencia y llega el momento de ser dueño de sí mismo (αὐτοκράτωρ), Fedro debe escoger entre el vicio, que se presenta a sí mismo como placentero y agradable, y la virtud, que no disimula que su senda es la del esfuerzo y la fatiga. De este modo, el objetivo persuasivo socrático está ligado al desenmascaramiento de la vía del vicio (en este caso, la de la retórica tradicional) y la caracterización de la vía de la virtud (en este caso, la de la dialéctica) como la mejor de las vías posibles[888]. La vía del filósofo

---

[884] De Vries (1969: p. 240): "κρατεῖ, "has the best of it", "is right"". Por su parte, Yunis (2011: p. 217) señala que "the metaphor in κρατεῖ evokes the competitiveness betwen the sophistic and philosophical claimants to the art of discourse (260d4-8)".

[885] Como señalan Trabattoni (1995: 131, n. 87) y Yunis (2011: pp. 217-218), el término se refiere genéricamente a uno de los autores de los tratados de retórica señalados con anterioridad (*cf.* 271c6-7). Ahora bien, en tanto que Fedro traía consigo un texto escrito de Lisias, del cual se ha dicho literalmente que es un *logógrafo*, no es descartable que indirectamente se esté aludiendo irónicamente al mismo.

[886] Jenofonte, *Memorabilia*, II, 1, 21-34.

[887] Adviértase que para realizar la elección el joven Hércules se aparta a un lugar solitario, mientras que el diálogo que comentamos tiene la particularidad de presentar una conversación ἔξω τείχους.

[888] El mito de Pródico sobre Heracles pone de manifiesto que la defensa de la vía de la virtud en tanto que vía esforzada no supone una novedad platónica. Al contrario, muchos son los ejemplos de propuestas de este tipo. Especialmente significativa resultan los *Trabajos y Días* (*cf.* 287-292) de Hesíodo.

dibujada por Sócrates es larga y áspera (*cf*. 272c2), pero, aunque largo es el rodeo, grandes son sus beneficios (*cf*. 274a2-5). Al contrario, igual que la propuesta erótica lisiaca presentaba una apariencia que no concordaba con su auténtica naturaleza, la retórica tradicional aparenta ser lo que no es, esto es, una τέχνη. La cuestión se presenta en este punto de vital importancia, pues la elección de Fedro determinará el rumbo de su vida; él es un filólogo con ciertos presupuestos infundados y, en tanto que toda retórica está ligada a la conducción del alma mediante el discurso, corre el riesgo de ser dirigido hacia donde no conviene.

Para alcanzar su estrategia persuasiva, Sócrates quiere dejar claro que la vía (ὁδός, 272c1) que propone es larga (πολλή) y áspera (τραχεῖα), pero que no ha de recorrerse en vano (μὴ μάτην, 271c1), sino forzosamente, pues es la única manera de alcanzar el *arte* retórico. Así, propone revolver de arriba abajo (ἄνω καὶ κάτω, 272b8) los argumentos, para ver si aparece algún camino más fácil y corto (ῥᾴων καὶ βραχυτέρα, 272c1), pues de conducir al mismo término, preferible es un sendero breve y llano (ὀλίγην τε καὶ λείαν, 272c2). Así, le ofrece a Fedro la oportunidad de prestar ayuda (βοήθειαν, 272c3) con lo escuchado a Lisias o a algún otro[889], intentando recordar (ἀναμιμνησκόμενος, 272c4) sus palabras. *Prestar ayuda* no debe entenderse aquí solamente respecto a los representantes de la retórica tradicional, sino también en relación a ellos mismos (i. e. Sócrates y Fedro) y a la conversación que mantienen, pues de encontrar una vía más agradable y amena, ahorraría muchos esfuerzos a Sócrates y a todo aquel que se disponga a dominar el *arte* de los discursos.

**II. 9. 3. Sócrates escudriña si Fedro ha aprendido algo y rechaza definitivamente cualquier vía para alcanzar el *arte* del λόγος que no tenga como fundamento la dialéctica (272c5-274b5)**

Tras mostrar reiteradas veces que sólo a través de la dialéctica se alcanza el conocimiento suficiente que permite dominar la τέχνη τῶν λόγων, Sócrates y Fedro llegan a la conclusión de que dominar dicho *arte* requiere un inmenso trabajo. Al fin y al cabo, para poseer el arte de los discursos se debe comprender la verdadera naturaleza del alma, lo cual no sólo implica conocer qué son los demás, sino también la naturaleza de uno mismo. Según la enseñanza de la palinodia, conocerse a sí mismo, i. e. alcanzar consciencia de lo que es el humano y de qué son sus pulsiones, p. ej. el amor, equivale a realizar el giro necesario para emprender una vida filosófica, esto es, dialéctica. Si entendemos qué somos realmente y qué es el ἔρως[890], entonces necesariamente querremos ir en busca del verdadero alimento con el que se nutre el alma y de aquello que constituye la fuente primigenia de todo lo que participa de la belleza en el mundo sensible. Y no obstante, la respuesta de Fedro en 272b5-6 parece indicar que, si bien acepta que para dominar el arte de los discursos se ha de practicar

---

[889] De Vries (1969: p. 241) señala lo siguiente: "Λυσίου ἤ τινος ἄλλους. This makes probable that throughout the dialogue Lysias is attacked not as an individual, but as representative". Según estamos defendiendo, el ataque todavía es más general, pues además de atacar indirectamente la retórica tradicional, está criticando cierta disposición receptiva de los que se dedican a los discursos, que en este caso se ejemplifica en la figura de Fedro.

[890] Entre otras cuestiones, gracias a la crítica del texto lisíaco mediante los otros dos discursos, Fedro debería haber aprendido una valiosa lección: "the dicotomy reason and desire is spurious" (Scolnicov 1988: p. 73). Ἔρως y la parte racional del alma no están necesariamente reñidas; al contrario, el filósofo es el que sabe que, en realidad, ambas deben apuntar hacia el mismo horizonte.

la dialéctica, no ha aprendido gran cosa sobre la verdadera naturaleza de ἔρως y de las almas, pues lejos de estar ansioso por emprender esa larga travesía, manifiesta reparos frente a la inmensidad de la tarea. En el fondo, sus palabras demuestran que sigue queriendo escuchar lo que los portavoces de la retórica tradicional pregonan: "el arte retórico puede aprenderse fácil y rápidamente; basta con tener el dinero suficiente para contratar un buen maestro". Fedro no está dispuesto al esfuerzo de afrontar el que se ha mostrado como el sendero de la *virtud*, ya que no entiende que la propia travesía (hacia una meta inalcanzable) constituye el bien más grande al que los humanos pueden aspirar.

Ni siquiera la ferviente pasión que siente por los λόγοι parece dotar a Fedro del impulso necesario para emprender la vía que conduce, entre otras cosas, a dominar el *arte* retórico. Para transitar la vía filosófica se debe estar plenamente convencido de ello; de lo contrario, sus caminos se muestran con una pendiente excesiva. Igual que el enamorado sólo puede abstenerse totalmente de malgastar la potencia del ἔρως orientándola hacia un cuerpo si conoce el verdadero objeto hacia el que tiende el amor, esto es, la Belleza en sí, sólo el que conoce verdaderamente qué es el alma y qué es uno mismo podrá gozar de las arduas pendientes de la filosofía. Es más, quien conoce verdadermente estas cuestiones, las cuales han sido simbolizadas mediante una imagen en la palinodia, no sólo puede dedicarse a la filosofía, sino que no tiene más remedio que hacerlo. Conocer lo que realmente somos y lo que realmente son las cosas obliga a perseguir lo que en sí mismo es más elevado, juzgando que lo que desde una perspectiva meramente mundana parece más insigne o placentero es en realidad secundario. Las siguientes líneas del diálogo muestran que no hay ningún atajo para alcanzar el saber necesario que conduce al dominio de la retórica. Aún más importante, lo que se manifiesta como una dura rampa no sólo conduce al dominio del arte de los discursos, sino que nos eleva hacia lo alto, esto es, perfecciona nuestra condición, lo cual supone la mayor de las recompensas. La dicotomía entre ἄνω καὶ κάτω se muestra fundamental: Platón se apropia de las burlas y críticas que algunos lanzan contra la filosofía, a la que tachan de ser una *meteorología*, y no duda en caracterizar al filósofo como aquel que como un pájaro mira hacia arriba, despreocupado de las cosas de abajo (*cf.* 249d7-8). Sólo si existe un horizonte transcendente tiene sentido emprender la pendiente ascendente de la filosofía; ahora bien, si nos persuadimos de que existe, ya no se puede tomar ninguna otra senda.

Independientemente de que esté más o menos convencido de la propuesta, la insistencia con la que Sócrates ha refutado sus tesis (i. e. las de la retórica tradicional) le hace lo suficientemente prudente como para no volver a intentar defenderla. A este punto, parece darse por vencido, sabedor de que Sócrates siempre encuentra el argumento mediante el que girar su propuesta. Así, cuando Sócrates le pregunta si puede socorrer la discusión mediante algo de lo escuchado a Lisias o a algún otro, de tal manera que se manifieste otra forma de alcanzar la retórica sin la necesidad de dar un rodeo tan grande, Fedro, que no se muestra ni persuadido ni entusiasta, no osa a pretender encontrar el atajo: ἕνεκα μὲν πείρας ἔχοιμ' ἄν, ἀλλ' οὔτι νῦν γ' οὕτως ἔχω. (272c5-6). Tras los sucesivos reveses socráticos, Fedro no se siente capaz de ofrecer ningún *socorro.* Igual que se mostró incapaz de prestar ayuda a Lisias y a su texto, en el presente es incapaz de prestar ayuda a la conversación, por lo que Sócrates decide emprender por sí mismo esta tarea. Obviamente, el objetivo real no es encontrar un atajo, sino seguir con su estrategia persuasiva que trata de mostrar la imposibilidad de

hallar otro método que no sea el dialéctico para dominar la retórica. Así, aprovechando que Fedro mantiene intacto su apetito discursivo (*cf.* 272c7-d1), Sócrates dice que ha escuchado a los que se dedican a estas cuestiones que también es justo defender la causa del lobo (τὸ τοῦ λύκου εἰπεῖν[891], 272c10-11). Con el λέγεται (*cf.* 272c10), Sócrates vuelve a jugar a hablar por boca de otros y, en este caso, con el "objetivo" de *socorrer* la causa de los representantes de la retórica tradicional, a los que se alude mediante el vocablo "lobos" (λύκοι[892]). El término, empleado también al final del primer discurso socrático (*cf.* 241d1) para designar directamente la manera en la que los enamorados pretenden al amado e indirectamente para desenmascarar las intenciones del no-enamorado lisiasco y su estrategia retórica, debería alertar a Fedro de que él mismo representa el cordero que es susceptible de caer en las zarpas del lobo, esto es, en los peligros de la *conducción anímica*[893] que profesan los sofistas. Fedro es un filólogo a merced de la sofística y la oratoria tradicional. Además, es tan ingenuo y siente un fervor tan grande por los discursos, que le pide a Sócrates que defienda la causa del lobo (*cf.* 272d1), esto es, de aquellos que ponen en serio riesgo su vida.

Adviértase que, al defender la causa del lobo, Sócrates critica su propia propuesta de manera similar a como lo estaban haciendo algunas voces en contra de las enseñanzas de la Academia. Los lobos, que aúllan contra la auténtica filosofía, pero que, sobre todo, son potencialmente dañinos respecto a personas como Fedro, dicen que para dominar la retórica no hace falta ponerse tan solemnes (σεμνύνειν, 272d2), ni conducirse a lo alto dando un largo rodeo (ἀνάγειν ἄνω μακρὰν περιβαλλομένους[894]). Expresado diversamente, la retórica tradicional se burla del aire *divino* y *meteorológico* de discursos como el de la palinodia, defendiendo que semejante especulación teórica constituye una actividad banal y que el largo camino de la dialéctica y la filosofía son una pérdida de tiempo respecto a la enseñanza eficaz y rápida de la retórica[895]. A continuación, se traen a colación los argumentos introducidos en 259e-260a; la tesis vuelve a ser que para dominar de manera suficiente (ἱκανῶς, 272d7) el arte de la retórica no hace falta participar (μετέχειν, 272d5) en absoluto (παντάπασι, 272d3) de la verdad (ἀληθείας, 272d4) en relación a las cosas justas y buenas, ni en relación a que los hombres sean de tal tipo por naturaleza (φύσει, 272d6) o por su educación (τροφῇ, 272d6), ya que en los tribunales (δικαστηρίοις, 272d8) nadie se preocupa por la verdad (ἀληθείας, 272d6) de estas cosas, sino por lo convincente (πιθανοῦ, 272d8), esto es, lo verosímil (τὸ εἰκός, 272e1). Nuevamente, se ofrece una tesis reducida sobre la retórica, que no se entiende como ψυχαγωγία en cualquier contexto, sino, especialmente, en el ámbito de los tribunales. Así, la *tesis del lobo* defiende que para hablar con arte (τέχνῃ ἐρεῖν, 272e2) se debe tener en cuenta lo verosímil, ya que, si no han acaecido de un modo verosímil (μὴ εἰκότως, 272e3), a veces no se debe decir cómo han sido los hechos, sino que a la acusación y a la defensa

---

891 Yunis (2011: p. 218): "to play devil's advocate, apparently from a fable attributed to Aesop (Plut. *Conv. sept. sap.* 156a)".

892 Centrone (1998: p. 71, n. 45) señala que en el *Sofista* los filósofos y los sofistas son definidos como perros y lobos.

893 El diálogo no niega que la retórica tradicional sea una ψυχαγωγία, sino que actúe mediante una τέχνη.

894 Bonazzi (2011: p. 215, n. 269): "Questa espressione riecheggia la descrizione della corsa dei carri alati; cfr. 247a-b; piu in generale, nei dialoghi la filosofia e la dialettica sono spesso descritte come un lungo viaggio; cfr. per esempio 247a; *Resp.*, 504b; 621d".

895 La solemnidad de Sócrates en el interludio entre su primer y segundo discurso, sin duda, debe entenderse dentro de este juego irónico en el que Platón responde a sus críticos.

(κατηγορίᾳ καὶ ἀπολογίᾳ) les conviene narrar lo que es verosímil (τὰ εἰκότα, 272e3). Así, lo que se debe perseguir (διωκτέον, 272e4) por todos los medios al hablar (λέγοντα, 272e4) es lo verosímil (τὸ [...] εἰκὸς, 272e4), despidiéndose de la verdad (τῷ ἀληθεῖ, 272e5), ya que es esto, cuando está presente a lo largo de todo el discurso (διὰ παντὸς τοῦ λόγου, 272e5-273a1), lo que procura el arte retórico (τέχνην, 273a1) en su totalidad (τὴν ἅπασαν, 273e1).

Sócrates ha vuelto a explicitar el argumento de los que se presentan (προσποιούμενοι, 273a3) a sí mismos como expertos del arte retórico (περὶ τοὺς λόγους τεχνικοὶ, 273a3). Fedro dice recordar (ἀνεμνήσθην, 273a3) que anteriormente trataron brevemente (βραχέως, 273a4) esta cuestión que a aquéllos les parece (δοκεῖ, 273a5) que es de una gran importancia (πάμμεγα, 273a5). En efecto, él mismo en 259e7-260a4 expresó una tesis análoga, también en referencia a los tribunales, si bien empleando terminología menos precisa (p. ej. en su discurso el término εἰκός está ausente). No obstante, el recuerdo de Fedro no parece ser todo lo exhaustivo que debiera, pues la tesis no refiere nada nuevo y ya fue *examinada* (*cf*. 260a6: σκοπεῖν), sin que él le ofreciera ningún socorro, hasta el punto de alcanzar la conclusión de que para dominar el arte de la verosimilitud es necesario conocer la verdad (*cf*. 262c1-4). Sólo la *mala memoria* de Fedro hace que Sócrates vuelva a *examinar* la cuestión, lo cual demuestra que Fedro no está siendo *convertido* a la filosofía. La repetición, claro está, no es accesoria[896], pues le permite al lector comprobar qué efecto está causando el λόγος socrático sobre su interlocutor.

Con marcada ironía, Sócrates señala que Fedro ha explorado minuciosamente (πεπάτηκας ἀκριβῶς, 273a6) a Tisias, que descubrió cosas sabias (σοφὸν[897], 273b3) y artificiosas (τεχνικὸν, 273b3), y según el cual lo verosímil (τὸ εἰκὸς, 273b1) se corresponde con la opinión de la mayoría (τὸ τῷ πλήθει δοκοῦν). No obstante, vuelve a señalar que si bien él o algún otro[898] ha descubierto un ingenioso/terrible "arte"[899] oculto (δεινῶς [...] ἀποκεκρυμμένην τέχνην, 273c7), no en cambio el arte retórico. El motivo es el que se expresó anteriormente (*cf*. 261e6-262c4): lo verosímil (τὸ εἰκὸς, 273d3) se produce en la mayoría (τοῖς πολλοῖς, 273d3) por la semejanza respecto a la verdad (δι' ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς, 273d4), y quien sabe (ἐπίσταται, 273d6) encontrar (εὑρίσκειν, 273d6) las semejanzas (ὁμοιότητας, 273d5) de manera más bella (κάλλιστα, 273d6) en cualquier circunstancia (πανταχοῦ, 273d5) es el que conoce la verdad[900] (ὁ τὴν ἀλήθειαν εἰδὼς, 273d5-6)[901]. Por tanto, Sócrates *no ha socorrido*

---

896 Estamos de acuerdo con Bradley (2012: p. XIV) cuando afirma lo siguiente: "And, yes, I do not find any portion of *Phaedrus* merely accidental".

897 Se trata de otro pasaje en el que el adjetivo σοφός se emplea irónicamente, como claramente indican en esta ocasión el δή y el ὡς ἔοικε (*cf.* Yunis 2011: p. 220).

898 Desde Hermias (251. 8) se ha creído que en 273c8-9 hay una alusión velada a Córax. Dice Gil (2009: p. 272, n. 73): "Velada alusión a Córax, de quien Tisias era discípulo, como señala Hermias. La ironía del pasaje se pone de relieve al no mencionar por su nombre al orador (*Corax* es "cuervo"), y emplear el estilo ritual de las súplicas a los dioses [...]. Thompson saca a relucir el proverbio κακοῦ κόρακος κακὸν ᾠόν, que pudiera acentuar la segunda intención del pasaje".

899 Como señala Yunis (2011: p. 220), Sócrates está sugiriendo que aquello sobre lo que versa Tisias no constituye ningún arte, esto es, ningún conocimiento a través de causas necesarias: "δεινῶς ... ἀποκεκρυμμένην τέχνην: the adverb goes with the participle. The art is so cleverly hidden that it seems to be no art at all".

900 El argumento es muy similar al de 261e6-262c3.

realmente la tesis del lobo, sino que ha vuelto a subrayar que la dialéctica es la condición indispensable del arte de los discursos: se alcanza así la misma conclusión que en los pasajes anteriores: la única manera de dominar el arte de la retórica es a través del conocimiento de la verdad, el cual sólo se puede alcanzar mediante la dialéctica. Esto mismo es lo que despliega Sócrates en 273d6-e4, aplicado esta vez al auditorio (i. e. al alma o conjunto de almas que lo forman) y las realidades sobre las que se habla: "sin clasificar (διαριθμήσηται) las naturalezas (φύσεις) de los que escuchan (ἀκουσομένων) y sin ser capaz (δυνατὸς) de de dividir (διαιρεῖσθαι) las cosas (τὰ ὄντα) según su especie (κατ' εἴδη) y de recoger (περιλαμβάνεινα) a continuación cada cosa singular (καθ' ἓν ἕκαστον) en una única forma (μιᾷ ἰδέᾳ), nunca se tendrá el dominio del arte de los discursos (τεχνικὸς λόγων), en lo que esto es posible para un humano (καθ' ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ)" (273d8-e4).

La matización final del pasaje que acabamos de citar resulta significativa, pues señala la limitada capacidad humana para adquirir el *arte* de los dicursos. En otras partes del diálogo se hizo hincapié en la limitación inherente al conocimiento y naturaleza humanas, por lo que la dialéctica, siempre en la vía mediata del λόγος, aun apuntando a realidades transcendentes e inmóviles que permiten un conocimiento inmutable, es incapaz de desligarse de la subjetividad de los humanos que conocen, hasta el punto que el error siempre es posible. Consecuentemente, en este paso se reconoce que la dialéctica, necesaria para lograr dominar el arte de los discursos, no puede ofrecer un conocimiento total y de una vez por todas del alma, de los discursos y de las realidades tratadas; así, siendo la premisa necesaria de un procedimiento a través de las causas, debe entenderse que se habla siempre de condiciones ideales hacia las que se tiene la obligación de tender continuamente, pero cuya meta nunca es plenamente alcanzable. Según se indicó, el hecho de que la práctica de la dialéctica siempre esté ligada a la subjetividad[902] de un alma, hace que el conocimiento alcanzado deba ser continuamente examinado[903].

En cualquier caso, incluso si el conocimiento humano nunca puede superar totalmente las limitaciones que le son propias, la dialéctica es el único método que permite ensanchar progresivamente sus límites y practicar una oratoria que actúa como un arte y no como una mera rutina. No hay alternativas ni atajos posibles: el que quiera relacionarse científicamente con los discursos debe escoger la vía de los muchos esfuerzos (πολλῆς πραγματείας[904]), que es la única que conduce hacia lo que

[901] El ejemplo que Sócrates ofrece del arte de Tisias (*cf*. 273b4-c4) no parece el idóneo, en tanto que Sócrates está vinculando la verdad y la verosimilitud, mientras que el ejemplo liga la verdad con lo inverosímil (*cf*. Bonazzi 2011: p. 217, n. 273).

[902] Todo conocimiento se da en un alma y la reminiscencia no es una visión directa de unas realidades transcendentes, sino el recuerdo de la huella que éstas dejaron en un alma.

[903] Dice Trabattoni (2006: p 708): "Secondo la vera *TW* [*Two Worlds Theory*] di Platone la conoscenza piena e perfetta delle idee si consegue con l'intuizione pura, che l'anima può conseguire solo nel mondo in cui abita quando è separata dal corpo, mentre la conscenza di cui l'uomo attualmente dispone, di natura proposizionale, è destinata a rimanere in qualche misura imperfetta, incompleta, fallibile: ossia mai del tutto libera da elementi doxastici".

[904] Hemos traducido πραγματεία por "esfuerzo", pero también podría significar "estudio diligente". *Cf*. Liddell & Scott (1968[9]). Por otra parte, adviértase el marcado paralelismo entre πολλῆς πραγματείας y ἡ πολλὴ σπουδὴ (248b6), donde se describe la gran fatiga que las almas atraviesan en su procesión divina al tratar de contemplar la verdad. En el fondo, el proceso dialéctico que el humano debe realizar en el mundo terreno es análogo al que las almas deben realizar en su condición desencarnada, con la importante divergencia de que en el primer caso se busca contrastar la reminiscencia, esto es, la huella grabada en un

constituye el verdadero alimento de todas las almas, a saber, la ἐπιστήμη. Gracias al conocimiento de la auténtica realidad y de sí mismo del filósofo, los bienes que anteriormente se han catalogado como "mundanos", se muestran ahora mezquinos y falsos. El frío cálculo y la falta de transcendencia del no-enamorado lisiaco[905] apuntan hacia unos bienes que, en sí mismos, para el filósofo carecen de valor. La disparidad entre el juicio ordinario y el filosófico es grande y salta a la vista: la multitud, que no comprende las razones del filósofo, lo juzga como un loco de mirada meteorológica y que como un pájaro con las alas quebradas trata de dirigirse hacia lo alto. Y sin embargo, Sócrates está defendiendo durante todo el diálogo que aquello que se debe perseguir no es lo que a la multitud o a alguien en particular le *parezca* que constituye el bien, sino aquello que *en sí* mismo es bueno. Y aquello que en sí mismo tiene mayor bondad no es otra cosa que lo divino, en tanto que metáfora que designa las Ideas, cuya perfección es completa. Según sugiere la palinodia, el estado de los humanos encarnados es precario, pues el olvido se ha introducido en un conocimiento que ya era parcial; el conocimiento de los dioses, en cambio, que periódicamente ascienden hasta el límite del cielo para contemplar las realidades hiperuranias, es de naturaleza mucho más completa. Dicho de otra manera, porque generalmente el humano se alimenta en su condición encarnada de δόξα, mientras los dioses lo hacen de ἐπιστήμη (*cf*. 248b5), lo verdaderamente cuerdo o sensato no es perseguir lo que la mayoría de los humanos *considera* que es el bien, sino lo que los dioses *saben* que lo es, i. e. lo que constituye un bien en sí mismo. Los grandes esfuerzos que reclama Sócrates equivalen al intento de desligarse de los presupuestos establecidos en la ciudad sobre qué es el bien y cuáles los bienes más elevados, para discernir cuáles son en sí mismos, esto es, verdaderamente, los bienes más excelsos. Veamos cómo lo expresa en el diálogo: "quien es prudente (σώφρονα) no debe (δεῖ) atravesar estas fatigas (διαπονεῖσθαι) para hablar y actuar (λέγειν καὶ πράττειν) respecto a los humanos (πρὸς ἀνθρώπους), sino para para ser capaz (δύνασθαι) de decir (λέγειν) cosas que complazcan (κεχαρισμένα) a los dioses (θεοῖς), y de actuar (πράττειν) en todo (τὸ πᾶν), según su capacidad (εἰς δύναμιν), de manera que les resulta complaciente (κεχαρισμένως)" (273e5-8). El hombre prudente o moderado[906], ya no es aquí el que realiza un frío y mezquino cálculo, como el del no-enamorado lisiaco, sino aquel que sabe ver cuál es el auténtico bien hacia el que deben tender por naturaleza las almas. La propuesta ya no es la de *complacer* (χαρίζειν[907]) el propósito particular de ningún hombre en concreto, sino *complacer* a los dioses, que, en tanto que conocedores de la auténtica realidad, representan al juez omnisciente capaz de juzgar si llevamos una vida que concuerde con lo que resulta más apropiado a nuestra naturaleza. Además, porque tratar de complacer a los dioses no es sino tratar de obrar en función de la realidad, esto es, en función de la verdad, supone un intento de perfeccionar nuestra naturaleza mediante

alma subjetiva de una realidad transcendente, mientras que en la segunda se persigue la intuición directa de las realidades transcendentes. Precisamente, por esto tiene el conocimiento de sí mismo tanta importancia para el humano en su condición encarnada.

905 Si lo considerásemos de manera autónoma, podríamos decir lo mismo del enamorado enmascarado del primer discurso socrático, en tanto que los bienes perseguidos son secundarios respecto al objetivo anímico último del que se da noticia en la palinodia.

906 Como se señaló, Platón está reapropiándose del concepto de σωφροσύνη, caracterizándolo según su propuesta filosófica y con un sentido que no concuerda con el de Lisias.

907 Recuérdese el uso que se hizo de este verbo y de su forma nominal (χάρις) en el discurso de Lisias.

la adquisición de la ἐπιστήμη, que equivale a *imitar a los dioses.* Dicho de otra manera, se debe obrar en función de lo que son en sí mismas las cosas y no en función de lo que le parece a cada uno. Incluso si el humano nunca puede superar totalmente cierto elemento subjetivo, la propuesta reclama dejar atrás la mezquindad y el relativismo ligado a la teoría de la *homo mensura*, sosteniendo que la verdadera medida de las cosas no depende tanto de nosotros, sino de cómo son efectivamente las cosas, esto es, de cómo las conocen los dioses. La divinidad es la medida de todas las cosas, también del decir y del hacer humano[908], pero solamente porque conoce realmente la verdad, esto es, cómo son en sí mismas las cosas.

El mezquino objetivo de Lisias se disfrazaba con la máscara del dominio de sí, mientras que, en este punto, Sócrates caracteriza la filosofía como la vida dedicada al *servicio* de los dioses: "Puesto que, según dicen los que son más sabios (σοφώτεροι[909]) que nosotros, [...] quien tiene entendimiento (τὸν νοῦν ἔχοντα) no debe (δεῖ) ejercitarse (μελετᾶν), salvo de un modo accesorio, en complacer (χαρίζεσθαι[910]) a sus compañeros de esclavitud (ὁμοδούλοις), sino a unos amos que son buenos y de buena raza (δεσπόταις ἀγαθοῖς τε καὶ ἐξ ἀγαθῶν[911])" (273e8-274a2). Anteriormente ya señalamos la ironía de esta inversión en nuestro comentario: la filosofía, calificada por

---

908 Sócrates está discutiendo directamente con algunos presupuestos de la práctica política de la ciudad, ofreciendo un nuevo modelo moral desde el que juzgar el valor de una vida. Pertinente resulta a este respecto la nota de Yunis (2011: p. 222): "The ability to speak and act among men (e4-5) was a traditional standard of achievement in the Greek (male) world; cf. *Prt.* 319a (Protagoras teaches one to be) δυνατώτατος ... καὶ πράττειν καὶ λέγειν, Thuc. 1.139.4 (of Pericles) λέγειν τε καὶ πράσσειν δυνατότατος, Hom. *Il.* 9.443. Plato adapts the traditional view: pleasing the gods in these activities is turned into the proper measure of success, and pleasing the gods in one's discourse (κεχαρισμένα μὲν λέγειν) is but one aspect of the need to please the gods in one's behavior generally (κεχαρισμένως δὲ πράττειν τὸ πᾶν εἰς δύναμιν)". Sobre la relación de los diálogos platónicos y la ciudad, véase Monserrat (1999: pp. 3-4).

909 Nuevamente Sócrates emplea el término σοφός, pero esta vez no lo hace de manera irónica, sino predicando un saber de cuya autoría se desmarca. Así da continuidad a su auto-caracterización humilde, manifestando que todo lo aprende de otros. Interesante resulta la nota de Bonazzi (2011: p. 219, n. 275), que apunta que el término podría estar referido a los órficos o los pitagóricos en general: "negli anonimi sapienti si potrebbe individuare un referimento generico a pitagorici e orfici. Centrone 1998, pp. 168-69, nota 250, ha osservato molto opportunamente che l'immagine dei due compagni di servitú al seguito del dio rievoca il tema degli amanti al seguito del dio della palinodia".

910 Ya se advirtió de que χαρίζειν y χάρις son términos a los que el diálogo recurre reiteradamente. La temática erótica de los discursos lo propicia, pero más importante resulta, seguramente, comprender su relación con la retórica tradicional, la cual se caracteriza como una práctica aduladora, en la que se busca el éxito *complaciendo* a su auditorio. Ahora, comprendemos que el fr. 310 Davies de Íbico que Sócrates cita en 242c1 y el desarrollo posterior (*cf.* 242c-243b) sirven para denunciar esto mismo. En el ἀγών retórico que Sócrates y Lisias representan, el primero estaría fingiendo actuar para complacer a Fedro, pero a partir del giro que se introduce tras el primer discurso socrático y sobre todo en la segunda parte del diálogo, se sugiere que la verdadera retórica no debe de tratar de adular a su auditorio, sino de conducirlo a un comportamiento grato a los dioses. Más todavía, Fedro, que en un primer momento era el auditorio al que se le debía rendir pompa, es caracterizado veladamente como partícipe de una actitud servil. La cuestión explica, por lo demás, la actitud irónica de Sócrates, que no ha tratado de re-conducir a Fedro mediante la adulación, sino a través de un comportamiento más propio de un tábano. De todos modos, el giro ya se sugiere en no pocos pasajes de la primera parte del diálogo y especialmente significativo es el cambio de actitud, que ahora se muestra dispuesto a complacerlo (*cf.* p. ej. χάριν σήν, 234e9), ahora no (*cf.* p. ej. σοι χαριζόμενος , 235b8-9). Precisamente, el giro que vemos entre 234e9 y 235b8-9 señala algo análogo a lo aquí expresado: no se debe hablar y actuar para complacer al auditorio, sino para agradar a quien es realmente sabio.

911 *Cf.* 246a8.

la mayoría como una postura *alocada*, pero que en realidad se caracteriza como la manera más cuerda de comportarse, fue descrita por Sócrates como una forma de *locura*; los motivos de la inspiración divina y la iniciación velan un tanto, para quien no esté atento, que el filósofo es el único que *no se deja llevar*, el único que no cede ante el impulso del caballo negro hacia lo corpóreo, siendo *en todo momento* dueño racional de su destino[912]. Análogamente, la palinodia desenmascaró[913] la falsa libertad y autonomía de la que alardeaba el no-amante lisiaco, caracterizándola como una forma de ignorancia y de desorden anímico, consistente en el desconocimiento de la verdadera naturaleza del amor y en que la parte racional del alma, esto es, el auriga, se someta a los designios de la parte concupiscible, esto es, del caballo negro. Dicho de otra manera, no es dominio de sí, sino desorden y servidumbre que la parte racional del alma esté a merced del cálculo óptimo de unos fines escogidos por la parte concupiscible. Por tanto, la caracterización de la filosofía como una forma de locura y de esclavitud deben interpretarse en su contexto dramático: Sócrates está dibujando los límites de la filosofía en oposición a la falsa cordura y la falsa libertad del no-enamorado lisiaco. Así, el pasaje debe entenderse en sintonía a la μίμησις de lo divino, ya sea como imitación intermedia de los dioses o imitación de la propia perfección de las Ideas. Tratar de alcanzar la ἐπιστήμη en este mundo representa el intento de recuperar nuestra condición previa y de imitar la práctica cognoscitiva de los dioses. El sometimiento a lo divino, por tanto, debe entenderse como la lógica asintótica en la que se mueve siempre el filósofo, en la que, pese a ser consciente de su condición limitada (i. e. del carácter condicionado de su conocimiento), siempre persigue lo absoluto (i. e. lo incondicionado). Sólo así el humano puede procurar que la justicia de este mundo avance progresivamente hacia la equiparación con la justicia en sí.

En tanto que nuestra manera de imitar lo divino pasa necesariamente en nuestra condición terrena por la práctica de la dialéctica, constituye al mismo tiempo un gran esfuerzo y la mayor recompensa: al tener como meta el conocimiento de lo transcendente, el φιλόσοφος nunca alcanza la condición de σοφός[914], su iniciación nunca es perfecta[915], por lo que debe perseverar infatigable hacia su meta; en tanto que imitar y conocer lo divino acerca nuestra propia naturaleza hacia lo perfecto, practicar la dialéctica equivale a perfeccionar nuestra condición y, en ese sentido, sus frutos son inmediatos, infinitos e insuperables. Por ello, si no niega que la vía de la virtud es la vía del esfuerzo, añade que resulta también la senda más agradecida y la que ofrece mayores recompensas: "De manera que si largo es el rodeo (περίοδος), no te extrañes

[912] Sostiene Burger (1980: p. 44) con acierto: "The divine madness which Socrates experiences is in fact moderation".

[913] Antes de la palinodia, incluso, el parlamento de Sócrates entre 243c1 y 243d1 ya denunciaba esta falsa apariencia.

[914] A este respecto, resulta fundamental la divergencia trazada entre φιλόσοφος y σοφός; para Platón el humano es en buena medida ἔρως. Somos deseo y movimiento, y la particularidad del filósofo es que los orienta racionalmente, esto es, de acuerdo con la verdadera naturaleza de las cosas. Además, el filósofo sabe que debido a su condición, ἔρως no puede y no debe colmarse nunca, pues en tanto que con una naturaleza finita persigue lo absoluto, su tarea epistemológica y ética siempre debe alcanzar a ir un paso más allá.

[915] McCoy (2008: p. 192) expresa esto mismo de la siguiente forma: "Socrates presents this orientation toward the universal as a moral or regulative ideal rather than as a completed project. Still, a good speech points beyond itself, to a truth that is not itself verbal but objective; a good speech subjects itself to the truth of the forms insofar as they can be known".

(μὴ θαυμάσῃς), pues es necesario dar grandes rodeos (περιτέον) para alcanzar cosas grandes (μεγάλων), a diferencia de lo que tú crees (οὐχ ὡς σὺ δοκεῖς). Y, como dice nuestro argumento (λόγος), será posible, si se quiere (ἐθέλῃ), alcanzar estas cosas que son las más bellas (ταῦτα κάλλιστα) a partir de aquéllas (ἐξ ἐκείνων)" (274a2-5).

Que Fedro se convierta en filósofo implica que el θαυμᾶ que siente por la actitud de Sócrates (*cf.* 230c6; 257c2) se sustituya por el asombro respecto a la verdadera naturaleza de las cosas. El saber sobre quiénes somos y qué es ἔρως, entre otras cuestiones, permite que la actitud meteorológica y lunática del filósofo deje de contemplarse como excéntrica, comprendiendo que su comportamiento es el más racional y prudente. Análogamente, esta comprensión debería permitir que Fedro elaborase una criba en el hacer y el decir socrático, distinguiendo lo que se ha dicho irónicamente o en relación a su condición de filólogo acrítico, y lo expresado con seriedad. No obstante, ya se adelantó que ni siquiera la dialéctica practicada por Sócrates permite que su intento de convertir a Fedro tenga éxito.

La vía de la filosofía es esforzada y no permite momentos de relajación. A diferencia de lo que ocurre con las profesiones de los distintos expertos de la ciudad, el filósofo no puede serlo a tiempo parcial: su vida funde el *otium* y el *negotium* en una misma actividad. Por eso mismo, el enamorado filosófico *nunca* cede al caballo negro. Y no obstante, dejando a un lado su triste final histórico, la vida de Sócrates no se asocia a un sufrimiento y dolor constantes: mientras las transita, sabe que las rampas de la filosofía lo están mejorando a cada paso, hasta el punto que las disfruta con agrado y fruición. Aunque la vida de la filosofía es la vida del esfuerzo perpetuo, no es una forma de penitencia. Porque le parece impensable que la bondad y la felicidad no caminen cogidas de la mano, Platón se esfuerza numerosas veces en los diálogos en señalar que la vida más feliz de todas es la del filósofo.

Finalmente, comprendemos que para responder correctamente a la pregunta particular formulada por el texto de Lisias, no ha bastado la contraposición con otros discursos concretos, sino que se ha tenido que examinar cuáles son las condiciones generales para hablar o escribir bien. En tanto que la condición general era el conocimiento de la verdad sobre lo dicho, el arte de hablar bien, i. e. el arte retórico, requería la práctica de la dialéctica o de la filosofía. Así, todos los giros del diálogo, que arranca con el problema particular que Fedro tiene en relación al texto escrito de Lisias, no son sino la puesta en escena del *largo rodeo* (περίοδος) de la filosofía, que trata de responder a los problemas particulares de este mundo mediante un conocimiento universal fundado en causas necesarias.

La pluralidad de hechos de este mundo es infinita, pero, según señaló Sócrates en el pasaje del alegorismo y el mito tifónico, a él no le interesa dedicarse directamente a su análisis, juzgando mucho más relevante el estudio de sí mismo. En el fondo, conocerse a sí mismo es conocer la naturaleza del alma, de sus potencias (p. ej. del λόγος y del ἔρως) y también de la huella que las Ideas dejaron en nuestra alma en su viaje celeste cuando estaba libre de la prisión de la carne. Conocerse a sí mismo en buena medida implica realizar la reminiscencia que nos conduce al (re)conocimiento de la auténtica realidad, que es la que permite resolver de manera general la infinita e indeterminada pluralidad de los hechos fácticos. Expresado diversamente, en la operación de reapropiación al que lo somete Platón, el mandato del oráculo délfico γνῶθι σαυτὸν es transformado en un tipo de introspección equivalente a la dialéctica. La dialéctica no es sino el proceso que trata de fomentar el correcto recuerdo de las

huellas de las Ideas que cada alma debe encontrar en su propia alma. Obviamente, "fomentarlo" significa aquí, sobre todo, contrastar, depurar y perfeccionarlo, pues es la reminiscencia la que funciona como condición de posibilidad de que haya conocimiento proposicional y no al revés[916].

Todo el diálogo ha tratado de mostrar a Fedro que, para poder resolver el problema particular que él mismo ha presentado al principio del diálogo, se debe llevar a cabo un tipo de introspección que conduce al conocimiento general que permite contestar mediante ciencia. Además, si bien no se desarrolla, las argumentaciones sugieren que para poder actuar en cualquier cuestión mediante el conocimiento necesario de las causas y no mediante una mera experiencia o rutina, se debe practicar la filosofía: ¡no hay atajo posible! La filosofía, para muchos una charlatanería excéntrica y con pretensiones excesivamente elevadas, se presenta como la forma de vida más prudente y coherente con la realidad. Por tanto, sin negar que exija una dedicación constante, esto es, que su camino sea largo y exigente, se presenta como la mejor forma de vida y la que ofrece mayores recompensas.

Fedro es incapaz de contradecirlo, incluso parece estar admirado y complacido ante la elocuencia de Sócrates, y, sin embargo, su respuesta indica que si bien le parece que ha hablado de una manera completamente bella (παγκάλως, 274a6), duda de que haya alguien capaz de realizarlo (*cf*. 274a7: εἴπερ οἷός τέ τις εἴη). Sócrates no presta excesiva atención al condicionante final de la respuesta, pues arduo sería demostrar y persuadir a Fedro de que efectivamente es posible. Más todavía, no es evidente que persuadirse de los presupuestos necesarios que llevan a abrazar la propuesta filosófica (p. ej. la creencia en la existencia de las Ideas, en la inmortalidad del alma y la posibilidad de realizar la reminiscencia) dependa exactamente de una demostración a partir de causas necesarias. Y no obstante, Sócrates repite una cuestión fundamental: para recoger los frutos de la filosofía no hace falta esperar al final de la vida o persuadirse de los beneficios *post-mortem* anunciados en la palinodia. Al contrario, practicar la filosofía equivale a mejorar el alma, y no hay ningún bien más elevado para el humano. Veamos cómo lo expresa Sócrates: "Para quien afronta cosas bellas (καλοῖς), bello (καλὸν) es también padecer (πάσχειν) aquello que le toca padecer (παθεῖν)" (274a9-b1).

Con esto se cierra el largo rodeo de Sócrates para resolver el problema particular que trajo su interlocutor al principio del diálogo. Se ha mostrado que no hay otras vías posibles para juzgar la virtud de un discurso y tampoco para hablar con arte (*cf*. 274b3-4). Más todavía, el condicionante introducido en la última respuesta de Fedro debe alertar de que el propio Platón era consciente de que, a buen seguro, sus detractores no se convertirían a la filosofía tras llegar a sus oídos las cosas proclamadas en su diálogo. A este respecto, resulta interesante la observación de John M. Cooper[917], que fijándose en este paso del *Fedro* y en una noticia sobre Antístenes[918], cree encontrar una de las primeras críticas o burlas que los contemporáneos de Platón lanzaron contra su propuesta. La noticia que recoge sobre el cínico cuenta que, al preguntarle alguien cómo debía educar a su hijo, Antístenes le respondió que si iba a vivir con los dioses el

---

[916] Trabattoni (2006: p. 710): "senza un'intuizione pura di carattere almeno latente nessun sapere proposizionale potrebbe svilupparsi".

[917] *Cf*. Cooper (1985: p. 78-79).

[918] Frg. 125 Mullach, 173 Caizzi (Stobaeus *Eclogae* II 31, 76, 215.1-3) [ref. Cooper 1985: p. 78, n. 1].

padre debía hacer de él un filósofo, mientras que si iba a vivir entre los hombres, un orador. Según Cooper, esta anécdota podría estar recogiendo una de las primeras críticas al nuevo tipo de retórica propuesta por Platón[919]. En sí misma, la crítica no constituye una novedad, en tanto que acusa la propuesta filosófica de manera habitual, a saber, predicando de ella ser una *charlatanería y una meteorología vana*: "Antisthenes, denying the dependence of rhetorical skill on philosophical knowledge of the puffed-up Platonic type, would then be forcing a choice between rhetoric and philosophy and implying that, if forced to choose, one had better train one's sons in rhetoric. It's obvious futile to prepare a boy to live among the gods, beings whose society he will in any event never share; and since rhetoric is what one needs to live satisfactorily among human beings, it is a non-philosophical rhetoric that one should instruct him in"[920].

Independientemente de que la hipótesis de Cooper sea válida, parece obvio que la respuesta de los contemporáneos de Platón no debió ser muy diferente a la que recoge esta anécdota. Como el propio Fedro, el resto de coetáneos alabarían la elocuencia del Sócrates platónico, esto es, de la propia escritura del Académico, y no obstante, lo verían como un *sofista* más y, tal vez, como uno de los menos útiles en lo referente a adquirir técnicas que permiten obtener el éxito en la ciudad de los hombres. Platón no era tan ingenuo como para creer que su retórica causaría tendencia ganándole la partida a su adversaria. Esta sospecha sobre el poco éxito de su propuesta parece estar expresada a través de la actitud de Fedro, que a diferencia de lo que sorprendentemente defienden Hackforth[921], Yunis[922] y otros, nunca se convierte durante el diálogo a la filosofía[923]. Y no obstante, Platón y su Sócrates nunca claudicaron en su lucha contra la retórica tradicional y el resto de propuestas educativas que circulaban en la ciudad, sino que defendieron y promovieron con ardorosa perseverancia la propia.

**II. 9. 4. Recapitulación: La definición de la dialéctica permite comprender que todo el diálogo ha sido la puesta en práctica de la misma.**

En las primeras páginas de este comentario insistimos en la importancia de tener en cuenta que en cada diálogo platónico resulta indispensable saber quién es el interlocutor socrático, para poder entender qué problema se está poniendo en juego y cuáles son las estrategias discursivas. La parte de la obra que acaba de ser comentada confirma esto mismo: el dominador de la auténtica retórica debe conocer el tipo de alma que tiene enfrente y aplicarle consecuentemente el tipo de discurso que convenga en ese momento y circunstancias. La enorme ironía del diálogo, el juego de velos empleado, la reiterada alusión a la iniciación mistérica y a la *sabiduría* de los sofistas, tienen en parte su razón de ser en el carácter y la biografía de Fedro. El problema

---

919 Cooper (1985: p. 79): "If I am right to read this anecdote against the background of the *Phaedrus*, one can see implicit in it an early (possibly the earliest) and quite telling response on behalf of oratory to Plato's preemptive moves in the *Phaedrus* against the traditional oratory of Greece".

920 Cooper (1985: p. 79).

921 Hackforth (1952).

922 Yunis (2011).

923 Sin que la cuestión resulte determinante, extraño hubiese sido que Platón hubiese escogido a un hombre de la biografía de Fedro para representar el papel de un alumno que efectivamente se convierte a la filosofía.

principal del diálogo, en el mismo sentido, debe estar estrechamente ligado con su actitud, pues, de lo contrario, Platón hubiese escogido otro personaje.

El problema del *filólogo* e ilustrado Fedro atañe a su núcleo vital, ἔρως, y su manera de *relacionarse* con los discursos: el principio del diálogo no hace sino poner en escena un caso ejemplar de la disposición vital del personaje: Fedro tiene un problema particular con la recepción del discurso de Lisias y se desarrolla a partir de su propia pregunta en 234c6, que inquiere a su interlocutor sobre el juicio que le merece el discurso. A través de los dos primeros discursos, Sócrates plantea algunos de los problemas particulares del discurso de Lisias y del criterio de Fedro. En lo que se conoce como la segunda mitad del diálogo, en cambio, ya no se atiende a su problema particular con el texto de Lisias, sino a su problema de orden general con los discursos. Sócrates quiere ayudar a Fedro a resolver de una vez por todas su problema con los discursos en general: se trata de analizar las condiciones universales para escribir o hablar bien. Para ello, primero, intenta persuadirle de que para poder juzgar un discurso correctamente y para poder componer un discurso con arte, es necesario conocer la verdad. A continuación, se introduce la dialéctica como método necesario mediante el que alcanzar aquélla. El resultado es que para poder hablar bien y poder juzgar los discursos de los demás, esto es, para poseer el auténtico arte retórico, es necesario conocer la verdad, esto es, practicar la dialéctica. Además, esto debe aplicarse a tres campos: el objeto sobre el que se habla; las almas del que produce y recibe los discursos; el λόγος en general. La dialéctica, que pivota sobre esta tríada y que capacita a hablar con arte, es caracterizada como un *gran rodeo*, lo que permite comprender que el desarrollo de todo el diálogo, en realidad, no ha sido sino la puesta en práctica de la dialéctica, esto es, no ha sido sino el gran rodeo mediante el que Sócrates ha puesto en práctica la dialéctica, tratando de *conducir el alma* de Fedro de tal manera que resuelva por sí mismo el problema particular que tiene con el texto de Lisias y su problema general con los λόγοι en general. El *Fedro* es el diálogo en el que la exposición teórica de la auténtica retórica y su puesta en práctica coinciden de forma armónica. Además, no se puede zanjar la cuestión diciendo que la primera parte pone en práctica la auténtica retórica y que la segunda la caracteriza de manera teórica, puesto la primera parte ofrece cuestiones teóricas de vital relevancia, mientras que el diálogo de la segunda parte de la obra también constituye en sí mismo una clara estrategia retórica o *psykhagógica*.

El *Fedro* constituye una polifonía discursiva en la que confluyen diferentes estrategias *psykhagógicas* y el lector debe estar atento para medir los efectos que éstas causan sobre Fedro. Adviértase que su composición en forma de mosaico no pone en ningún momento en riesgo la unidad profunda del diálogo. Al contrario: precisamente, el *rodeo* de Sócrates para responder a la pregunta sobre el texto de Lisias traza exactamente el mismo recorrido que caracteriza la dialéctica: partiendo de lo concreto, esto es, de lo múltiple, se asciende hacia el conocimiento general, es decir, hacia la unidad, que permite resolverlo. Precisamente, la última parte del diálogo, que retoma la cuestión de la escritura, es un descenso del plano general de los discursos al de la escritura, en un intento de ofrecer las pistas concretas que permiten responder sobre la virtud o ausencia de virtud del texto lisiaco. Igual que la conversación de Sócrates nunca pierde de vista que se trata del *rodeo* necesario para responder al problema particular que arrastra Fedro, el diálogo en ningún momento se desvía innecesariamente del problema central tratado. De hecho, considerar que el diálogo

carece de unidad temática no es sino reproducir la visión equivocada de aquellos que consideran que la filosofía constituye una cháchara vacía y supérflua. No es por azar, por tanto, que Platón caracteriza con gran ironía la filosofía como una actividad *meteorológica*. En la medida que Platón puede presuponer que el lector de su diálogo es un aficionado del λόγος (pues de lo contrario probablemente no lo tendría entre las manos), debe persuadirlo mediante sus "rodeos" de que la travesía propuesta no sólo es imprescindible, sino que, además, es la única manera de responder a los problemas del mundo en el que vive mediante un saber a través de las causas. En ese sentido, el lector, para estar a la altura de la naturaleza filosófica del diálogo, debe saber realizar una visión de conjunto de su multiplicidad discursiva, practicando él mismo la dialéctica. Análogamente, para poder juzgar correctamente qué sucede en el diálogo, tenemos que preguntarnos si Fedro comprende que toda la conversación mantenida con Sócrates responde a un gran περίοδος por responder a la pregunta particular que él mismo ha planteado. Si es así, podremos decir que él mismo ha sabido ver la unidad profunda del desarrollo. En caso contrario, como de hecho defendemos que sucede, Fedro habrá sido persuadido por las palabras de Sócrates, pero sin entender nada, esto es, juzgando que toda aquella discusión ha constituido una ocupación intelectual desligada de problemas concretos que les afectan y sumamente placentera.

La filosofía se describe, por tanto, como el *arte de los grades rodeos*: es la actividad que partiendo de los problemas particulares que la realidad material y política crean, asciende hasta el plano de las Ideas (o de los primeros principios) y el conocimiento de carácter general que permite responder de manera satisfactoria y justificada a aquéllos. Frente a la celeridad de instrucción de los sofistas y la rapidez con la que los políticos resuelven las cuestiones en la asamblea, la filosofía defiende que no hay más remedio que tomar una vía notablemente más larga, pero que permite ofrecer una respuesta de una naturaleza mucho más elevada. Precisamente porque responde a los problemas particulares mediante un largo rodeo, aparece para la mayoría como una actividad desligada de los quehaceres ordinarios de la ciudad. No obstante, quien entiende su naturaleza comprende que su *meteorología y charlatanería* constituyen la vía necesaria para responder a los problemas ordinarios que plantea la vida en la πόλις.

No es fruto del azar, sino de la irónica y mediata estrategia platónica por lo que los intérpretes han tenido tantos problemas para encontrar la unidad profunda del diálogo, en un texto en el que se habla de la necesidad de componer los escritos con unidad orgánica y en el que se describe la dialéctica como el arte de saber ver la unidad y multiplicidad de las cosas[924]. Además, en tanto que la filosofía está directamente ligada con la persuasión, pero no depende exclusivamente de la capacidad persuasiva del filósofo respecto a su auditorio, sino que también requiere de la buena disposición del que tiene enfrente y de que, tras persuadirse, desarrolle de manera autónoma la práctica filosófica, la conducción anímica que Sócrates y Platón deben tratar de lograr mediante el discurso no es simple. Persuadir a Fedro no es análogo a convertirlo en filósofo, igual que maravillar al lector no es análogo a causar en él una disposición filosófica. Para que Fedro y el lector se conviertan a la filosofía no sólo deben convencerse por el λόγος del filósofo, sino que deben hacer que su ἔρως apunte en último término hacia la auténtica realidad. Si el deseo de Fedro (y el del lector) sigue

[924] Werner (2012: p. 238): "Plato deliberately constructs the dialogue in such a way as to make it appear thematically or stylistically disunified, doing so as a way of provoking a certain response in the reader".

viendo el λόγος como la postrera meta de su deseo, el intento no habrá tenido éxito. He aquí una de las paradojas de la filosofía platónica: siendo una práctica indisolublemente ligada al λόγος, siempre apunta hacia una realidad que sobrepasa sus límites.

**II. 10. La escritura y la dialéctica**

**II. 10. 1. El problema de la escritura (274b5-278b6): el mito de Theuth y Thamus (274c5-275e6)**

El diálogo arranca con el problema particular de Fedro respecto al texto de Lisias. Todo el rodeo posterior ha sido el intento de fijar las bases desde las que ofrecer una solución universal al problema: la búsqueda ha establecido las condiciones necesarias para juzgar correctamente cualquier discurso oral o escrito, y el método mediante el que adquirir tales condiciones. Una vez alcanzado, conviene iniciar el descenso hacia los problemas particulares, para resolverlos a través de los hallazgos del examen precedente, empezando por el texto de Lisias. Sin embargo, las respuestas de Fedro permiten pensar que no ha comprendido que el largo rodeo que han dado estaba orientado a alcanzar una solución a su relación con los discursos. El grado de abstracción que ha adoptado la conversación, necesario para resolver de una vez por todas la cuestión, ha impedido a Fedro comprender que se ha tratado sobre la retórica porque engloba y resuelve de manera general todo lo que atañe a la *bondad* de los discursos, ya sean orales o escritos. Para emprender el regreso hacia el problema particular de Fedro con el que ha arrancado el diálogo, Sócrates desciende un peldaño en su análisis, para analizar una especie de λόγος, a saber, el discurso escrito. En 257c se comprueba que Fedro pensó que la superioridad de la palinodia respecto a Lisias radicaba en el carácter textual del discurso de este último. En su análisis general, ha quedado patente que la dialéctica es el requisito universal para cualquier tipo de λόγος, pero analizar la cuestión en relación a los escritos resulta un buen método de realizar el descenso filosófico de manera gradual, tratando de que Fedro y el lector comprendan que, así como el problema de la escritura forma parte del tema universal del λόγος, el problema del texto lisiaco forma parte del tema general del discurso escrito. Así pues, el descenso dialéctico procede paulatinamente, gracias a que Sócrates le pregunta a Fedro sobre la conveniencia (τὸ δ' εὐπρεπείας, 274b6) o inconveniencia[925] (ἀπρεπείας, 274b6) de la escritura (γραφῆς, 274b6), esto es, de qué manera es bello (καλῶς, 274b7) escribir y de qué otra no (ἀπρεπῶς, 274b7). Adviértase que las condiciones de juego vuelven a ser las mismas: la virtud de los discursos debe medirse en sí, esto es, en función de la auténtica realidad y de la verdad, y no en función de la complicidad del auditorio. El texto lo expresa de la siguiente manera: "¿Sabes acaso de qué manera (ὅπῃ) se complace (χαριῇ) más al dios (θεῷ) en relación a los discursos (λόγων πέρι), al actuar y al hablar (πράττων ἢ λέγων[926])?" (274b9-10). La forma de

[925] Joly (1974: p. 117, n. 60) ha subrayado con acierto la relevancia del par εὐπρέπεια-ἀπρέπεια, que en el fondo depende del binomio τέχνῃ-ἄνευ τέχνης de 277b-d y que recorre todo el diálogo.

[926] Yunis (2011: p. 226): "Socrates puts into practice his recommendation of a moment ago (273e4-274a3); πράττων ἢ λέγων in particular recalls the pair λέγειν/πράττειν to cover the basic modes of human behavior (273e5-6n). πράττων ἢ λέγων is not redundant after λόγων πέρι: beyond uttering (λέγων) discourse, there is a myriad of senses in which one acts (πράττων) appropriately or inappropriately in regard to discourse, e.g. in listening, responding, obeying, rejecting, etc.".

juzgar lo dicho y lo hecho en relación a los discursos vuelve a vincularse a valores fijos y no a la mera subjetividad de los individuos.

Obviamente, en tanto que el discurso escrito es una especie de λόγος, en el fondo la pregunta ya ha sido respondida y la discusión se encamina nuevamente hacia la dialéctica, como elemento que posibilita ofrecer una solución al conflicto. En el proceso, Platón demuestra fehacientemente que Fedro no lo comprende (*cf*. 274b11: οὐδαμῶς), incapaz de ver la unidad y la multiplicidad natural de las cosas, es decir, incapaz de comprender que el λόγος escrito forma parte del λόγος en general y que, por tanto, es el conocimiento de la verdad lo que determina que podamos escribir o juzgar un texto correctamente. También, el pasaje demuestra que Fedro sigue ávido de escuchar, y su pregunta (274b11: σὺ δέ;) y su posterior intervención (274c4: ἀλλ' ἃ φῄς ἀκηκοέναι λέγε) dan pie a que Sócrates explique la cuestión. El nuevo tema no sólo permite que el descenso dialéctico se realice paulatinamente, sino que además, gracias a éste, Platón da muchas pistas de cómo tienen que ser leídos sus diálogos, que si bien imitan conversaciones orales, son textos escritos.

En esta situación, Sócrates refiere el mito de los dioses egipcios[927] Theuth y Thamus[928]. Relevante es fijarse en la manera como se introduce, pues está en plena consonancia con la estrategia socrática seguida durante todo el diálogo. Sostiene que puede contar una narración escuchada (ἀκοήν, 274c1) a los antiguos (τῶν προτέρων, 274c1), que sólo ellos (αὐτοί[929], 242c2) conocen (ἴσασιν, 274c2) la verdad (τὸ δ' ἀληθὲς, 274c1). Igual que en 244b6-d5, Sócrates juega con el vanguardista Fedro, situándolo frente a "un'aura di sapienza arcaica"[930] y sugiriéndole la superioridad de los

---

[927] La nota de Rowe (1988²: p. 208) sobre el fondo egipcio del relato resulta de gran interés: "The content and style of this piece of pseudo-historical writing immediately call to mind Herodotus' account of Egypt in Book II of his *Histories*; and I believe that that is the intended effect. The initial choice of Egypt as a setting might itself have been suggested by Herodotus' remark (II. 77) that "of the Egyptians, those who live in the cultivated part are the most careful of all men in keeping up the memory of the past, and by far the most given to chronicling (or "the telling of tales", logiôtatoi) of all those I have questioned". When it comes to matters relating to memory (274e4 ff), who should know better than the Egyptians?".

[928] Werner (2012: p 186, n. 21) ha subrayado acertadamente una cuestión que afecta a este y otros mitos platónicos. El *relato egipcio* no es ni una mera invención platónica, ni un mito tradicional que Platón se limite a reproducir. Igual que no hay dudas del cuño platónico, resulta indiscutible que el Académico está recogiendo importantes motivos y personajes de otros mitos, revistiéndolos del tono idóneo y asignándoles la función que le interesa en cada momento. Además, habla de Prometeo (esta asociación ya la habían sugerido otros autores: p. ej., Joly 1974: p. 113, n. 17; Burger 1980: p. 90; Rowe 1988²: p. 209; etc.), de Palamedes (Nightingale 1995: pp. 149-154 ha sido uno de los autores que ha defendido esta hipótesis y ha sugerido que Platón ha querido reescribir el mito de Palamedes, invitando al lector a adoptar una posición más crítica respecto a la tradición mítica: mientras que el Palamedes homérico es conducido a la muerte injustamente, en el *Fedro* su derrota está totalmente justificada. Como señala Bonazzi 2011: pp. 223-225, n. 280, la hipótesis que apunta hacia Palamedes, aunque indemostrable, resulta muy sugerente: "Palamede è una figura che godette di grande attenzione nell'Atene del V e IV secolo e vale come caso esemplare della pericolosità della scrittura: ne era stato l'inventore, ma proprio per colpa della scrttitura (la falsa lettera fatta ritrovare nella sua tenda) fu condenato e ucciso") y de Hermes (p. ej., *cf*. Griswold 1986: p. 282, n. 2; Trabattoni 1995: p. 140, n. 95; Poratti 2010: p. 275 [aunque también alude a Palamedes]; etc.), como tres figuras que podrían estar tras el Theuth platónico, que no es otro que el egipcio Thoth, uno de los antiguos dioses de la ciudad de Náucratis. Menos controvertida es la alusión a Thamus, que no es otro que Ammón (p. ej., *cf*. Gil 2009: p. 272, n. 74), el rey que más o menos representaba el papel del Zeus griego.

[929] De Vies (1969: p. 247): "[...] αὐτοί = they alone [...]".

[930] Centrone (1998: p. 169, n. 253).

antiguos[931], que estaban más próximos a la verdad (*cf*. 244c-d)[932]. Además, vuelve a emplear otra voz autorizada mediante la que hablar, fiel a su afirmación de no saber nada por sí mismo. Ahora bien, lo relevante no es tanto el propio relato que a continuación narra, sino comprobar si ellos mismos (αὐτοί, 274c2), i. e. Fedro y Sócrates, son capaces de encontrar (εὕροιμεν, 274c2) la verdad que contiene. Igual que los discursos anteriores, el mito egipcio no constituye un saber en sí mismo; más bien, el conocimiento siempre se liga en Platón al examen activo que un alma realiza, esto es, al trabajo que se lleva a cabo en relación a un discurso (oral o escrito) para aprehender su naturaleza profunda, es decir, su unidad, sus partes, sus intenciones y presupuestos. Expresado diversamente, la filosofía no se asocia tanto con determinadas creencias particulares de los humanos (ἀνθρωπίνων δοξασμάτων, 274c3), cuanto con el *examen crítico* que trata de descubrir la verdad a través del λόγος[933].

Así, como punto de partida de la búsqueda del criterio que determine la conveniencia o inconveniencia de un texto, Sócrates narra el mito. Según lo adelantado, sus protagonistas son los dioses Theuth y Thamus. El primero fue el inventor de numerosas artes (τέχναι), entre las que destacan, los números (ἀριθμόν, 274c8) y el cálculo (λογισμὸν, 274c8)[934], la geometría y la astronomía, el juego de damas y los dados, y también las letras (γράμματα, 274d2)[935]. El segundo, que vivía en la Tebas

---

[931] Dice Werner (2012: p. 189), que se apoya en Heródoto (II. 37; 64; 77): "As civilization, Egypt was particularly associated in the Greek mind with *ancientness*, long memory, extensive record keeping, *religiosity*, and the fixity or rigidity of their customs" [el subrayado es nuestro].

[932] Apoyándose en la traducción de Nehamas y Woodruff (1995), Werner (2012: p. 191, n. 43) defiende que τὸ δ'ἀληθὲς debe entenderse en sentido estrecho, refiriéndose simplemente a la "verdad histórica" del mito, lo cual tendría pleno sentido en el contexto y concordaría con el mensaje que transmite Platón a través de la alusión al alegorismo y la desmitologización (*cf*. 229c-230a). Además, sostiene que interpretar τὸ δ'ἀληθὲς en referencia a verdades de tipo general sería implausible y contradiría lo expresado en 275c ss. Aceptamos que la expresión pueda referirse a la verdad histórica que hay tras el mito, pero negamos que su sentido no pueda ser más general, aludiendo a verdades generales. De hecho, pensamos que la expresión se muestra deliberadamente ambigua y que apunta a ambas posibilidades. Werner no sólo descuida en este punto la ironía de Sócrates respecto a Fedro, sino que pasa por alto que el pasaje guarda pleno sentido con lo manifestado en 244c-d. Así, la contradicción que advierte Werner no difiere respecto a la de otros pasajes y que se produce a causa del juego mimético y la estrategia de tábano que desarrolla Sócrates.

[933] Por tanto, lo relevante de la discusión parece residir en la capacidad de transmisión que tienen el texto y el λόγος. Dice Yunis (2011: p. 224): "Socrates makes no attempt to consider writing and orality comprehensively but focuses specifically on the transmission of knowledge or wisdom". Precisamente, el problema del diálogo no ha sido tanto examinar el texto de Lisias, sino la manera en la que Fedro se ha relacionado con él, esto es, analizar el método general mediante el que se deben juzgar los discursos.

[934] Dice Bonazzi (2011: p. 225, n. 281): "La differenza fra tecnica dei numeri e tecnica dei calcoli è che la seconda si occupa del pari e del dispari (*Gorg*., 450c-451c)".

[935] Adviértase el gran paralelismo con el papel de Protmeteo en el *Prometeo Encadenado* (vv. 442 ss.) de Esquilo, del que se dice que creó para los humanos el fuego, la arquitectura, la astronomía, las matemáticas, la navegación, la medicina, la metalurgia y *las letras*. El paralelismo con Palamedes también es notable, en tanto que se dice que él fue el inventor del peso y de las medidas, del número, del armamento y tácticas militares, de la astronomía, del juego de dados, de los fármacos y de la *escritura* (ya se tratase de todo el alfabeto o parte de él). A éste respecto, Werner (2012: p. 188, n. 27) ofrece una nota muy relevante: "On Palamedes' inventions, see Pausanias 2.20.3, 10.31.1; Gorgias *Palamedes* DK B1 1a30; Plato *Republic* 522d; and Gantz 1993: 603-608. That Palamedes invented writing is attested in the Gorgias speech, as well as in Hyginus *Fabulae* 277, Plutarch *Moralia* 738d-739a, and Stesichorus 213 PMG. These accounts differ as to have invented eleven letters (with Hermes, Simonides, and Epicharmus inventing the rest). Gorgias and Stesichorus, by contrast, imply that he invented all of writing". Dicho esto, resulta igual de relevante subrayar la particularidad de las artes inventadas por el Theuth platónico: "Il filo rosso che

egipcia, reinaba sobre todos los dioses, como si del dios griego Zeus se tratase. Así, en una ocasión el primero acudió ante el segundo y le mostró sus artes (τέχνας ἐπέδειξεν, 274d5), diciéndole que debían ser transmitidas (δεῖν διαδοθῆναι, 275d6) al resto de egipcios. Entonces, Thamus le preguntó cuál era el beneficio (ὠφελίαν, 274d7) de cada una y al explicarse aquél, éste reprobaba o aprobaba cada una en función de si le parecía que había estado bien o mal dicho (ὅτι καλῶς ἢ μὴ καλῶς δοκοῖ λέγειν[936], 274d7-e1). Tras un largo examen de cada una de las invenciones, llegó el turno de las letras (γράμμασιν, 274e4), sobre las que Theuth expresó lo que sigue: "Este conocimiento (μάθημα), rey, [...] hará a los egipcios más sabios (σοφωτέρους) y más capaces de recordar (μνημονικωτέρους): se ha inventado el remedio (φάρμακον) de la memoria (μνήμης) y de la sabiduría (σοφίας)"[937] (274e4-7). Sin embargo, Thamus no se persuadió por estas palabras y respondió con severidad. Primero de todo, hizo manifiesta su superioridad jerárquica, diciéndole al gran creador de artes (τεχνικώτατε, 274e7) Theuth que mientras unos son capaces (δυνατὸς, 274e8) de crear inventos del arte (τὰ τέχνης, 274e8), otros de juzgar (κρῖναι) en qué medida son perjudiciales (βλάβης, 274e9) o beneficiosos (ὠφελίας, 274e9) para los que van a usarlos. Theuth no es capaz de juzgar correctamente sus inventos, y esto se hace patente en el caso de las letras, que por ser su padre (275a1: πατὴρ ὢν γραμμάτων) y por benevolencia (δι' εὔνοιαν, 275a1) hacia ellas, ha dicho lo contrario (τοὐναντίον, 275a1) de lo que pueden hacer (δύναται, 275a2). Este invento producirá el olvido (λήθην, 275a2) en las almas (ψυχαῖς, 275a2) de quienes lo aprendan (μαθόντων, 275a2), a causa de dejar de ejercitar la memoria (μνήμης ἀμελετησίᾳ, 275a3), pues confiando (διὰ πίστιν, 275a3) en la escritura (γραφῆς, 275a3) no ejercitarán su propia memoria (οὐκ [...] αὐτοὺς [...] ἀναμιμνῃσκομένους, 275a4) interior (ἔνδοθεν, 275a4) por ellos mismos (ὑφ' αὑτῶν, 275a4), sino una externa (ἔξωθεν, 275a3) y por caracteres ajenos a ellos (ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων, 274a4). A partir de estos argumentos, Thamus llega a la tesis opuesta de la expresada por Theuth: "Por tanto, no has descubierto un remedio (φάρμακον, 275a5) para la memoria (μνήμης, 275a5), sino un recordatorio (ὑπομνήσεως, 275a5); proporcionas a tus alumnos (τοῖς μαθηταῖς, 275d6) la apariencia (δόξαν, 275a6), pero no la verdadera (οὐκ ἀλήθειαν, 275a6) sabiduría (σοφίας, 275d6). Porque al haber oído hablar de muchas cosas (πολυήκοοι, 275a7) sin haber sido instruidos (ἄνευ διδαχῆς, 275a7), darán la impresión de ser (εἶναι δόξουσιν, 275b1) gente muy sagaz (πολυγνώμονες, 275a7), a pesar de que la mayoría sea sumamente ignorante (ἀγνώμονες, 275b2) y gente de difícil trato, convertidos no ya en sabios (σοφῶν, 275b2), sino en hombres con la pretensión de serlo (δοξόσοφοι, 275b2)".

---

tiene insieme tutte queste tecniche è probabilmente il loro legame con la parola, in opposizione a quelle basate sull'attività manuale" (Bonazzi 2011: p. 225, n. 281).

936 Adviértase la relación de la tarea de Thamus (determinar si lo expuesto ha estado bien o mal dicho) con las preguntas de orden general que cambiaron la dirección del diálogo: 1) Τίς οὖν ὁ τρόπος τοῦ καλῶς τε καὶ μὴ γράφειν; (258d7); 2) Οὐκοῦν, ὅπερ νῦν προυθέμεθα σκέψασθαι, τὸν λόγον ὅπῃ καλῶς ἔχει λέγειν τε καὶ γράφειν καὶ ὅπῃ μή, σκεπτέον (259e1-2). En el fondo, todo el recorrido anterior no ha sido sino la búsqueda del método que permite realizar un juicio sobre cualquier discurso, ya sea de Lisias, de Theuth o de cualquier otra persona. Por boca de Thamus, Sócrates pone en práctica la valoración del discurso de Theuth, en función del conocimiento alcanzado gracias a la dialéctica.

937 Gorgias ya dibujó a Palamedes defendiendo que la escritura es un instrumento para el recuerdo (fr. DK 11a, 195: γράμματά τε μνήμης ὄργανον) y en Eurípides (fr. 578, v. 1) encontramos una caracterización semejante, en la que las letras se describen como un remedios contra el olvido (τὰ τῆς γε λήθης φάρμακ').

Este breve mito recoge buena parte de los problemas que han sido tratados anteriormente y emite un juicio sobre la conveniencia o inconveniencia de la escritura, teniendo siempre de fondo la cuestión de cuál es la mejor forma de λόγος humano[938]. De entrada, resulta relevante la caracterización de τὰ γράμματα como un φάρμακον. El λόγος fue designado como un *remedio/droga* desde el comienzo del diálogo (*cf.* 230d6) y a tenor de que el texto escrito no es sino una forma de discurso, nuevamente se hace énfasis sobre esta cuestión. El motivo es el propio carácter de Fedro, que es un filólogo. La manera como Sócrates se relaciona con el λόγος-φάρμακον resulta *medicinal*, pues le permite mejorar constantemente su alma; la de Fedro, en cambio, puede asociarse con una especie de *drogadicción* y *encantamiento*. Theuth y Fedro son incapaces de juzgar (κρίνειν) correctamente la naturaleza y potencia del λόγος, que si se emplea sin medida puede constituir un *veneno*. En ese sentido, todo el diálogo está tratando la manera en la que es y no es adecuado relacionarse con y recibir el λόγος, ya sea oral y escrito.

La propia ambigüedad del λόγος-φάρμακον, como la del ἔρως, permite que Platón vuelva a representar un juego de ocultación y descubrimiento. Así como Lisias había escogido sagazmente un tema ambiguo para defender su tesis (*cf.* 261e6-262a1; 263c7-d1), Theuth se vale de la ambigüedad del λόγος escrito para hacerlo aparecer en su argumentación simplemente como un *remedio*. No obstante, igual que el primer y segundo discurso socrático desenmascaraban la verdadera naturaleza del amor y del orador ficticio del escrito del logógrafo, las palabras de Thamus descubren qué es en realidad este invento: es un *remedio* que sirve de recordatorio externo, pero que puede resultar un *veneno* en lo que concierne a la memoria y a la sabiduría. Los argumentos de Theuth, como los de Lisias y del caballo negro, constituyen un tipo de engaño que supone un problema de primer orden para la ciudad. Sus persuasivas palabras no consiguen el efecto deseado sólo porque Thamus, como Sócrates y el auriga del alma que escoge la filosofía, conoce la verdad. Ésta es la única que permite a la ciudad y al individuo precaverse de los peligros de quienes juegan arteramente con el discurso. Sin duda, el paradigma del caballo y el asno (*cf.* 260b1-5) fue ridículo en comparación con el relativo a la política (*cf.* 260c6-d1), pero el problema que subyace es el mismo. La retórica (la "buena" y la "mala") es una forma de *conducción anímica* mediante el discurso y, en ese sentido, el ἦθος de los individuos y el destino de la ciudad son susceptibles de *ser desviados* hacia donde deben, pero también hacia donde no conviene. El pasaje en el que el caballo negro trata de persuadir al otro corcel y al auriga constituye un instante dramático en el que se ejemplifica esto mismo y de cuya resolución depende el rumbo vital de cada persona (*cf.* 254b5-255a1). Según se expuso en la palinodia, las almas encarnadas son susceptibles de ser conducidas hacia lo injusto (ἄδικον, 250a4) por ciertas compañías (ὑπό τινων ὁμιλιῶν, 250a4) y de ver agravado su olvido (λήθην, 250a4) de las Ideas; ahora sabemos que es la retórica la que puede provocar que un alma se encamine hacia la ruina y olvide la verdad, la cual queda sepultada en el interior del alma. El buen auriga, como Sócrates y Thamus, conoce la verdad y es consciente de ella, lo que le permite no ser desviado hacia donde no conviene. Como los humanos han visto la verdad en su procesión prenatal, todos

[938] A Friedländer (1969: p. 239) no se le ha escapado el carácter sintético del mito de Theuth y Thamus: "All that was previously stablished as the task of philosophy is gathered together now in order to depict the live philosophical conversation, educational and productive, as the highest form of human speech".

son conocedores en potencia, también Fedro y Theuth, y su error deriva, sobre todo, de no llevar a cabo la reminiscencia de la auténtica realidad. Gracias al recuerdo del cochero (τοῦ ἡνιόχου ἡ μνήμη, 254b5), éste no se abalanza hacia el muchacho deseado, sabedor de que su ἔρως apunta realmente hacia la auténtica Belleza. El peligro de la retórica tradicional, por tanto, puede evitarse si se realiza la reminiscencia del conocimiento que todo humano ya posee en su interior y, precisamente, uno de los peligros del λόγος escrito es que puede potenciar el agravamiento del olvido, en favor de un tipo de recordatorio que nada tiene que ver con la ἀνάμνησις y la verdad.

Esta cuestión se hace explícita gracias a la diferenciación de Thamus entre μνήμη y ὑπόμνησις en 275b5, la cual debería hacer pensar a Fedro y al lector que el pasaje está directamente relacionado con la cuestión de la reminiscencia y la dialéctica. Más todavía, el mito está recogiendo el problema particular de Fedro con el texto de Lisias[939]: el Académico lo presenta con el escrito camuflado bajo el manto, tras haber tratado de aprendérselo de memoria de forma acrítica; en el fondo, el veredicto de Thamus está juzgando la actividad mnemotécnica de Fedro en función de lo dicho en la palinodia (*cf.* 249b6-c4) y en el diálogo posterior que se extiende hasta la caracterización de la reminiscencia. La sentencia es clara y advierte de que la práctica que realizaba Fedro antes de encontrarse con Sócrates era radicalmente diferente a la de la reminiscencia, hasta el punto que potenció en él el olvido de qué es realmente el ἔρως. Si la verdad en Platón es ἀ-λήθεια, esto es, des-cubrimiento, resulta imprescindible trazar una caracterización neta entre aquello que constituye un recuerdo que apunta hacia el (re)conocimiento de la verdad y otro que no. Así, "si tratta di una distinzione importante. Il ricordo [μνήμη], come è noto a quanti conoscono il *Menone* e il *Fedone*, ma come si ricava anche dal mito dei cavalli alati presente nel *Fedro*, è il vero e unico modo in cui per Platone si attua la conoscenza propriamente detta"[940]. El "buen" recuerdo tiene que ver con que el alma avance hacia el descubrimiento de la huella de las Ideas que está en su *interior*, mientras que el texto de Lisias, en tanto que recordatorio, no sólo ha impedido que Fedro realizara la reminiscencia, sino que la ha atrofiado, esto es, ha aumentado su grado de olvido. El texto de Lisias ha alejado a Fedro de su interioridad y del conocimiento de sí (esto es, del saber que en potencia está en su interior)[941].

Debe entenderse que el peligro del que advierte Thamus no es sino el daño real que ha producido la ψυχαγωγία de la retórica tradicional sobre Fedro. Al fin y al cabo, éste, que en el *Banquete* ofrece un discurso pleno de citas de autores reputados y que en el diálogo que lleva su nombre ha hecho gala de la misma erudición, es en el fondo un πολυήκοος (*cf.* 275a7) que a causa de su memoria literal cree saber muchas cosas y que así lo aparenta. Empero, en tanto que no ha tenido una instrucción (ἄνευ διδαχῆς, 275a7) real, no deja de ser un ἀγνώμων (*cf.* 275b1) de difícil trato (χαλεπός συνεῖναι).

---

[939] Según ha visto Harris (1989*:* p. 31), la crítica de Thamus sirve para denunciar un tipo de educación basada en ejercicios memorísticos como el de Fedro, que instantes antes de toparse con Sócrates estaba tratando de memorizar el texto de Lisias: "the main memory feat discussed in the *Phaedrus* is the literate Phaedrus' attempt to learn by heart an essay written by Lysias".

[940] Trabattoni (1994: p. 60).

[941] El texto de Lisias y la retórica tradicional son criticados como suministradores de una educación que no favorece que se alcance ningún tipo de conocimiento, sino todo lo contrario. El problema no es exclusivo del texto, sino, sobre todo, de la mala recepción que Fedro hace de él. Al fin y al cabo, a Sócrates el mismo texto le sirve para ir de una definición parcial del ἔρως a otra mucho más completa. Dicho de otra forma: un mal texto no impide que el auténtico filósofo pueda aprender dialogando con él.

Fedro es un simple diletante que pese a saber de memoria gran cantidad de fragmentos literarios (ya sean orales o escritos), no deja de ser un mero δοξόσοφος (275b2); es un φιλόδοξος, un amante de las apariencias y del buen nombre, pero incapaz de profundizar por sí mismo en ningún conocimiento. El mito egipcio realiza el descenso dialéctico apuntado y, gracias al juicio de Thamus, responde a la pregunta general que permite responder al problema particular del de Mirrinunte[942]. Tras explicar qué es la dialéctica como método que permite poner solución a los problemas de Fedro, Sócrates introduce un nuevo orador (i. e. Theuth) que trata de introducir un discurso ingenioso y falso, y, a través de la boca de Thamus, le contesta él mismo en tanto que dialéctico: no sólo juzga el valor de los inventos de Theuth, sino también la veracidad de sus palabras.

Conviene advertir que la dicotomía entre μνήμη y ὑπόμνησις resulta compleja. En el fondo, si bien imitan conversaciones, los diálogos platónicos constituyen textos escritos y esta obra tiene muy en cuenta esta cuestión. Como se verá, el rechazo platónico de la escritura, consecuente con su propia actividad de escritor, de ninguna manera es total[943], sino que está denunciando la manera en la que Fedro y otros se relacionan con los escritos. El problema no es tanto elaborar un análisis exhaustivo de la escritura y otras formas de discurso, sino examinar su conveniencia en relación a la *transmisión del conocimiento*. Fedro cree aprender y mejorarse a través de sus actividades filológicas, pero el diálogo está sugiriendo que, en realidad, no está aprendiendo nada valioso. En buena medida, la solución al conflicto descansa en la dicotomía ἔξωθεν/ἔνδοθεν (*cf*. 275a3-4). El auténtico conocimiento es recuerdo, pero un recuerdo que cada alma particular debe realizar por sí mismo y sobre sí mismo[944], es decir, que constituye un determinado tipo de introspección o viaje interior: el conocimiento es auto-conocimiento. Por ello, recordar literalmente una proposición o un texto (externos) nunca puede constituir en sí mismo un saber auténtico. Ahora bien, un discurso escrito puede servir como un recordatorio de aquel conocimiento alcanzado en la introspección y si bien recordar el proceso y las conclusiones literalmente no equivale a conocer, puede resultar valioso, si provoca que el que sabe trate de re-conocer lo que está en su interior. Esto es, un recordatorio (ὑπόμνησις) es útil si provoca el recuerdo (μνήμη). La cuestión se hace más patente conforme avanza el diálogo.

Si nuestra hipótesis es acertada y, sobre todo, se está midiendo la *receptividad* de Fedro, siempre que Sócrates introduce un nuevo relato, Platón debe ofrecer inmediatamente pistas importantes sobre cuál es el movimiento anímico que genera en aquél. Precisamente, el diálogo introduce un gran paralelismo entre algunas recepciones anteriores y la presente: en una parte del diálogo en la que Sócrates estaba mimetizando la actitud de su interlocutor, en cuanto el primero concluye la lectura en

---

[942] Werner (2012: p. 192) ha visto bien que el mito de Theuth, como en el fondo toda la discusión del diálogo, está abordando el problema de Fedro con el λόγος: "Socrates' use of the Theuth myth parallels his early uses of the palinode and the cicada myth, since he is continuing to hold a mirror up to Phaedrus, as a way of inducing his interlocutor to change. If Socrates can get Phaedrus to see himself as a kind of Theuth –someone who is uncritically reliant on writing and other alien marks—then Phaedrus will have attained a crucial level of self-knowledge".

[943] Dice Nails (1995*:* p. 232): "when the passage in the *Phaedrus* is read in context [i. e. en función de la crítica a la escritura], it is clear that only shameful writing is deemed ignoble".

[944] *Cf*. Trabattoni (1994: pp. 60-61).

voz alta del discurso lisiaco y le pide opinión al respecto, aquél dice haber quedado fuera de sí (ἐκπλαγῆναι, 234d1), pero ya no a causa del discurso, sino de aquel que lo ha leído; todo el parlamento socrático de 234d1-6 desatiende el relato y se fija en aquel que lo declama. Este tipo de receptividad que está más atenta del orador que de lo dicho la encontramos también en el breve paréntesis que fuerza Sócrates en su primer discurso, el cual permite captar que Fedro está más pendiente de Sócrates que del contenido de lo expuesto (*cf*. 238c5-d7). Análogamente, la respuesta de Fedro tras escuchar el relato sobre Egipto apunta en la misma dirección: se omite cualquier juicio respecto lo expresado y se señala, en cambio, que Fedro está atento a que el mito no proviene de una tradición antigua, sino que es un invento socrático (*cf*. 275b3-5). Es decir, Fedro, que se ha fijado más en la *fuente* del discurso[945] que en su contenido, sigue recibiendo el λόγος de la misma manera que en la primera parte del diálogo, por lo que la conducción anímica socrática no ha producido el efecto deseado. Hasta el momento ningún tipo de discurso ha conseguido transmitirle a Fedro un conocimiento efectivo.

Constatada esta cuestión, la respuesta de Sócrates no podría ser más sugerente y dándole continuidad a la apariencia *antigua* empleada frente a este refinado *vanguardista*, denuncia la actitud de Fedro. Primero, dice que los sacerdotes del templo de Zeus de Dodona[946] dijeron que las primeras palabras proféticas[947] habían procedido de una encina; a continuación, se dirige directamente a Fedro, haciendo evidente para el lector que el tono *tradicionalista* de Sócrates se contrapone directamente al círculo en el que se mueve aquél: "los de entonces [i. e. los antiguos], como no eran sabios (οὐκ οὖσι σοφοῖς) como vosotros los jóvenes (ὑμεῖς οἱ νέοι), a causa de su simplicidad (ὑπ' εὐηθείας) les bastaba con escuchar a una encina o a una piedra (δρυὸς καὶ πέτρας ἀκούειν[948]), con tal de que dijesen la verdad (ἀληθῆ)" (275b7-c1). Según señala Yunis[949], "εὐήθεια ("simplicity") is used ironically (as σοφοῖς, b7) to indicate that the practices of these simple ancient people may contain a valuable lesson for sophisticated moderns like Phaedrus; cf. 275c7n". Lo relevante de un discurso o un relato no es la fuente, sino la verdad de tipo general[950] que contiene. Además, según lo visto, si el entendimiento humano no tiene acceso al conocimiento cierto y directo de la auténtica

---

945 Todos los juegos y velos socráticos sobre la autoría de su discurso tienen que ver con esta cuestión, que constituye uno de los problemas receptivos de Fedro. Así, la alusión a Safo y Anacreonte, entre otros, forma parte de la estrategia de Sócrates que trata de aguijonear como a un tábano a su interlocutor.

946 Bonazzi (2011: p. 227, n. 286): "A Dodona in Epiro aveva sede uno dei santuari più importanti del mondo greco, dedicato a Zeus e originariamente collegato con il culto di Ammone a Tebe d'Egitto [...]. cfr. Erodoto, II, 52-57; pare che i responsi oracolari fossero originariamente ricavati dal fruscio delle foglie di una quercia sacra".

947 El μαντικοὺς de 275b6 da continuidad a lo dicho en la palinodia, en la que se hablaba de la locura mántica. Según advertimos, el encomio de este tipo de posesión estaba repleta de ironía y venía a provocar directamente a alguien del carácter de Fedro.

948 Yunis (2011: p. 229): "Oak and rock, two basic objects of the natural landscape, are not the elements of one particular proverb but form a pair that gives proverbial force to a variety of utterances (West 1966: 167-9 ad Hes. *Theog*. 35), as e.g. Penelope addressing unrecognized Odysseus (*Od*. 19.162-3) [...]. (Plato alludes to these lines at *Ap*. 34d, *Rep*.8.544d.) Here "oak and rock," which springs into Socrates' head because he just mentioned Dodona's oak, means "anything whatsoever," even apparently mute natural objects".

949 Yunis (2011: p. 229).

950 El pasaje de la desmitologización alegórica y la alusión a Tifón sirvieron para expresar que el tipo de verdades que busca el filósofo no son tanto de hechos concretos, sino de orden general.

realidad, no tiene más remedio que iniciar una investigación que le permita emitir un juicio[951]. El receptor de un discurso debe preguntarse por el saber y la verdad subyacentes a cada discurso, para determinar si le sirve para avanzar hacia el conocimiento propio. Al contrario, preocuparse por cuestiones meramente estilísticas o relacionadas con la autoría, resulta del todo secundario y esta vez Sócrates lo expresa con total claridad, intentando que Fedro comprenda que no está relacionándose de manera apropiada con aquello que escucha y lee: "pero para ti (σοὶ) igual es más importante quién habla y de dónde es (τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός), ya que no sólo te fijas si las cosas son tal como se dicen o de otra manera" (275c1-2).

En tanto que la respuesta se fija directamente en la recepción que Fedro ha hecho de un relato oral, Sócrates está apuntando directamente a su interlocutor y le acusa de recibir de manera inadecuada los discursos en general, ya sean orales o escritos. En cambio, la réplica de Fedro muestra que éste piensa que la cuestión se vincula exclusivamente a la escritura y que por tanto, la acusación no está ligada a su recepción en general, sino al valor que le atribuyó al texto de Lisias. En este sentido, reconoce que Sócrates le ha lanzado un reproche con razón y que cree que el juicio de Thamus sobre los *escritos* es acertado (275c3-4: ὀρθῶς ἐπέπληξας, καί μοι δοκεῖ περὶ γραμμάτων ἔχειν ᾗπερ ὁ Θηβαῖος λέγει). Werner[952] ha observado que Fedro ha marrado completamente el tiro: "Of course, Phaedrus does not pick up on any of this. He uncritically accepts Thamus' message as true [...], thereby, showing that he has missed the entire point of the myth".

El mito egipcio ha servido para iniciar el descenso dialéctico abordando el tema de la escritura, pero como veremos en lo sucesivo, la crítica de Theuth y Thamus y su posterior análisis no sólo alertan de los riesgos y limitaciones del escrito, sino de cualquier tipo de proposición, ya sea oral o escrita, que pretenda constituir un dogma cierto. Aun así, Fedro, que recibió acríticamente el texto de Lisias, tampoco ha mantenido la distancia necesaria respecto al relato de Thamus, y cree que la cuestión tiene que ver simplemente con un problema inmanente de la escritura. De momento, Sócrates decide continuar sus argumentaciones analizando los problemas relativos a la escritura, que, en realidad, son los problemas que se derivan de vincular el conocimiento con una fuente *externa*.

Entre 275c5 y 275c7 Sócrates recalca una cuestión fundamental: "el que deja un arte (τέχνην[953]) por escrito (ἐν γράμμασι) y el que lo recibe (ὁ παραδεχόμενος[954])

---

[951] Bonazzi (2011: p. 229, n. 287) ha visto con acierto que la filosofía está ligada a una receptividad crítica y que se orienta hacia el reconocimiento de la verdad: "Rievocando quest'umanità mitica dei primi tempi, Socrate ribadisce ancora una volta la tensione che corre tra verità e conoscenza umana: quello che conta è la verità, ma in assenza di certezze (come quelle di questi uomini mitici che parlavano con le cose) al filosofo non resta che analizzare i discorsi e i ragionamenti".

[952] Werner (2012: pp. 192-193).

[953] El término τέχνη puede tener aquí un doble significado: según hemos traducido, puede indicar un saber con arte, es decir, un conocimiento a través de las causas; además, puede designar un "manual", como los manuales de retórica escritos por los rétores. El pasaje está movilizando las dos acepciones. Afirma Yunis (2011: pp. 229-230): "ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν: this author believes that his written composition constitutes a *technê* because in his view the composition transmits knowledge of the subject matter to the reader. Socrates challenges the notion, present in colloquial usage of the term τέχνη (261b7-c1n., 266d5-6n), that it makes sense ever to speak of a written document as a *technê*".

[954] Según estamos defendiendo, el diálogo no se limita a buscar la manera de crear los discursos con arte, sino también (y tal vez de manera más relevante) el modo en el que relacionarse adecuadamente con ellos.

pensando (οἰόμενος) que de las letras (ἐκ γραμμάτων) derivará algo cierto (σαφὲς) y estable (βέβαιον), probablemente está repleto de mucha ingenuidad (εὐηθείας[955])". En este breve texto, Sócrates está recogiendo la *profecía* (μαντείαν, 275c8) de Thamus: las palabras escritas (λόγους γεγραμμένους, 275c8-d1) sólo le sirven como recordatorio (ὑπομνῆσαι, 275d1) al que ya conoce (τὸν εἰδότα, 275d1) del tema tratado por lo escrito. Conocer en Platón es reconocer y en tanto que en dicho proceso el intelecto puede equivocarse, se trata de una actividad ligada a una determinación firme de prolongar el esfuerzo infinitamente. La filosófica es una vida examinada y crítica, en la que el conocimiento es inconcebible como fosilizado en un texto. Cualquier saber que se quiera cierto y estable, esto es, una verdad absoluta que pueda fijarse como proposición escrita y no susceptible a crítica o a error, constituye un falso conocimiento. Como dice Poratti, "el conocimiento como reminiscencia prohíbe la transmisión lisa y llana de contenidos doctrinarios fijos"[956]. El descubrimiento de la verdad siempre está ligado a una búsqueda interior de la auténtica realidad, por lo que cuando se exterioriza o se recibe de otro, a lo sumo puede servir como un recordatorio que fomente recomenzar el proceso reminiscente, pero no un conocimiento en sí mismo, el cual siempre se liga a un proceso dialéctico o rememorador activo[957]. De tal forma, la práctica mnemotécnica de Fedro al principio del diálogo, así como los manuales de los rétores y sus enseñanzas, están siendo juzgados como un falso aprendizaje y como un tipo de educación yerma.

Fedro se limita a asentir y Sócrates sigue desarrollando la crítica a la escritura: para ello, en primer lugar introduce una comparación entre ésta y la pintura (ζωγραφία[958]). Los productos de la pintura tienen la apariencia de estar vivos (ζῶντα, 275d6), pero si se les pregunta algo, se callan muy solemnemente (σεμνῶς[959], 275d6); lo mismo pasa con los discursos (οἱ λόγοι, 275d7), pues parece que hablan (λέγειν, 275d8) como si pensasen (ὥς τι φρονοῦντας, 275d7), pero si se les pregunta para aprender (μαθεῖν, 275d9) sobre algo de lo dicho, expresan una sola cosa que siempre es la misma (ἕν τι σημαίνει μόνον ταὐτὸν ἀεί, 275d9). En segundo lugar, basta con que haya sido escrito una sola vez para que todo discurso (πᾶς λόγος, 275e1) ruede

---

Esta alusión al que recibe el discurso, creemos, en el fondo está aludiendo a Fedro y al propio lector del diálogo.

955 Adviértase que aquí el término εὐηθεία está cargado del mismo sentido negativo que en 242e5; en 275b8, en cambio, Sócrates emplea el término irónicamente para señalar la *simplicidad* de los antiguos, la cual hacía de ellos hombres más sabios.

956 Poratti (2010: p. 436).

957 Expresado diversamente, podríamos decir que Platón está planteando una distinción neta entre información y conocimiento. Sostiene Brisson (1989: p. 60): "L'écriture est un moyen permettant la transmission et surtout la conservation de l'information ; elle n'assure d'aucune façon la connaissance effective de cette information". De alguna manera, Platón está expresando una idea análoga a la expresada por el fr. DK 22B40 de Heráclito: πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει. Fedro es un ejemplo claro de una persona que a pesar de manejar mucha información, no aprende nada.

958 Poratti (2010: p. 276): "la palabra para "pintura", *zôgraphía*, contiene la doble alusión a la escritura, *graphé*, y al ser vivo, *zôion*. El *lógos* ya ha sido comparado a un ser vivo (264c)". Adviértase, por tanto, que la comparación contiene cierta ironía, en tanto que lo pintado y lo escrito se caracterizan como copias inertes de lo vivo.

959 Dice a este respecto Yunis (2011: p. 230): "the problem is not merely silence in the face of questions that arise in the mind of a viewer or reader. It is also the solemnity of the silence, which gives the false impression that the ability to respond and therefore to instruct is being held in reserve".

(κυλινδεῖται[960], 275e1) por todas partes, lo mismo entre quienes son entendidos (τοῖς ἐπαΐουσιν, 275e2) en el asunto que entre aquellos a los que no les incumbe en absoluto (παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, 275e2), sin que sepa reconocer (οὐκ ἐπίσταται, 275e3) a quiénes debe (δεῖ, 275e3) hablar (λέγειν, 275e3) y a quiénes no. En tercer lugar, cuando es ofendido injustamente y es reprochado injustamente, siempre necesita la ayuda del padre (τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ, 275e4), pues él solo no es capaz ni de defenderse ni de socorrerse a sí mismo (αὐτὸς γὰρ οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὑτῷ, 275e5).

La crítica que va de 275d4 a 275e5 ha centrado su ataque en tres puntos: 1) la ausencia de vida/automotricidad de lo escrito o su carácter fósil (275d4-9); 2) el texto habla para todos, sin que pueda elegir a quién se *debe* dirigir y a quién es *conveniente* hacerlo (275d9-e3); 3) su incapacidad para defenderse a sí mismo (275e3-5). El conocimiento es siempre conocimiento en un alma e implica la actividad; como la certeza o la visión intuitiva pura no está al alcance de los humanos en su condición encarnada, no hay más remedio que asociarlo al constante esfuerzo por (re)conocer la verdad, ya sea mediante el diálogo del alma consigo misma o en compañía de otras subjetividades con las que tratar de contrastar y depurar las creencias propias. El conocimiento no puede transmitirse como un dogma fijo y externo, y, análogamente, no parece que haya ningún motivo para que no pueda aplicarse la misma crítica a un tipo de discurso oral que pretenda ser fijo y cierto de una vez por todas[961]. La actitud epistemológica del filósofo siempre tiene que ver con una vida examinada.

La segunda crítica apunta directamente a que el texto habla para *todos*, incapaz de discernir entre aquellos a los que conviene dirigirse y a aquellos a los que no. Previamente, se dijo que el que dominase el arte retórico debía conocer no sólo el objeto de discusión sobre el que se habla, sino también la naturaleza de las almas y de los discursos. Es decir, en tanto que el conocimiento en el humano tiene que ver con la persuasión (pues la certeza o la visión intuitiva pura no existen en la condición encarnada), debe adecuarse a la naturaleza a la que se dirige y a sus necesidades. Así, un discurso petrificado en la letra no puede estar seguro de cumplir su objetivo, lo cual dificulta que se produzca como es debida la conducción anímica mediante arte. Obviamente, un discurso oral que pretendiese repetir siempre la misma cosa, del mismo modo e independientemente de las circunstancias y de su auditorio, pecaría de lo mismo que quien confiase el conocimiento a un texto escrito.

La tercera crítica tiene un ejemplo claro en el examen que ha realizado Sócrates sobre el texto de Lisias. Sin que su padre estuviese presente y sin que Fedro haya sido capaz de asumir el papel de padre putativo, el texto se muestra indefenso ante un hábil Sócrates. Según hemos visto, algunas de las críticas lanzadas contra el texto son más oportunas que otras, sin que Fedro sepa valorarlo apropiadamente. No obstante, este

[960] Bonazzi (2011: p. 229): "Allusione scherzosa che si spiega in virtú del fatto che i libri in questione erano rotoli di papiro (cfr. anche 278e1); ma il verbo rinvia anche al destino oltremondano delle anime che non hanno saputo amare correttamente; cfr. 257a2-3".

[961] Un dialogo dialéctico también es susceptible de semejante crítica, si el que lo recibe/lee lo interpreta como algo estable e incontrovertible. Rowe (2007: pp. 270-271) ha visto acertadamente que la crítica a la escritura puede aplicarse también al λόγος oral, incluido el dialéctico: "What Plato has Socrates say about writing would apply equally to anything *said*, too –indeed, even to any particular outcome of the dialectical process. The unending nature of that process, as Plato (Socrates) understands it, is nowhere better expressed than in the *Phaedrus*".

mismo problema podríamos predicarlo también de Fedro, que sin escribir nada siempre habla de memoria, pero incapaz de justificar lo dicho. Sócrates está introduciendo la necesidad de que el conocimiento siempre esté ligado a la capacidad activa de justificar su contenido por sí mismo; cuando se exterioriza en un texto o cuando es oral pero circula como un dogma o presupuesto no revisado, el λόγος, ya sea oral o escrito, es incapaz de defenderse a sí mismo, es decir, de mostrar sus puntos de apoyo y sus razones. Por todo esto, si bien centrándose en el tema de la escritura, en el fondo, Sócrates sigue ofreciendo luz sobre el problema más general de los discursos: se trata de indagar de qué manera se agrada más a los dioses en relación a los discursos (*cf*. 274b9-10), esto es, se trata de discernir cuál es el método general mediante el que relacionarse siempre con los discursos.

Trabattoni[962] ha comentado acertadamente este vínculo entre el conocimiento y la actividad anímica: "Platone non vuol forse dire con questo che il vero risiede nella mobilità delle anime, che, proprio in quanto mobili, hanno sempre la possibilità teorica di modificare, indirizzare e adattare il discorso, e non nella fissità di un testo, incapace di fare tutto ciò? Questo in effetti è il vero significato del brano evocato del Fedro, in cui viene appunto introdotto il tema del 'soccorso'". El dinamismo anímico se fija pues como un elemento esencial del alma y del conocimiento, pero Fedro no parece estar haciendo grandes esfuerzos, sino que vuelve a asentir a lo dicho por Sócrates (*cf*. 275e6).

**II. 10. 2. El problema de la escritura (274b5-278b6): la escritura en el alma y los jardines de Adonis (275c5-277b3)**

El mito de Theuth, cuya crítica no solamente apunta a los discursos escritos, no sirve tanto para valorar la escritura y el λόγος en sí mismos, cuanto para propiciar la reflexión acerca de cómo relacionarse con él. Las palabras de Thamus hablaban de los efectos potenciales de aquellos que aprendiesen las letras y a continuación se sigue hablando de la escritura, buscando la manera apropiada de escribir y de recibir un texto.

A causa de su rigidez, la escritura no es un recipiente adecuado para el saber. El conocimiento está siempre ligado a la *actividad* y al examen que uno mismo debe hacer, tratando de progresar y depurar la reminiscencia de la auténtica realidad. La verdad no puede guardarse en un receptáculo externo, sino que descansa en cada alma como recuerdo de las Ideas; el conocimiento no es otra cosa que el esfuerzo por (re)conocerla: la epistemología platónica siempre liga el conocimiento a un alma y, consecuentemente, el diálogo muestra que el conocimiento sólo se da en el alma.

Visto que cuando el discurso se fija en un texto externo pierde su dinamismo y deja de constituir conocimiento, Sócrates propone fijarse en otro discurso, hermano del anterior, pero legítimo, para analizar cómo nace y cuánto mejor y más capacitado (δυνατώτερος, 276a2) crece. Se trata del discurso escrito (γράφεται[963], 276a5) con

[962] Trabattoni (1994: pp. 24-25).
[963] Yunis (2011: p. 231) ha advertido con acierto la paradójica metáfora que emplea Sócrates: "The recourse to a writing metaphor in the midst of a critique of writing is playful; cf. 276c6-7 for a similar juxtaposition. Plato's writing metaphor is an adaptation of writing as a metaphor for memory, which was a common in fifth-century literature: e.g. Soph. *TrGF* 597 θοῦ δ'ἐν φρενὸς δέλτοισι τοὺς ἐμοὺς λόγους. Cf. Pind. *Ol.* 10.3, Aesch. *Supp*. 179, *Cho.* 450, *Eum*. 275. [Aesch.] *PV* 789, Soph. *Tranch*.683, *Phil.* 1235, Gorg. *Hel.* 17; Pfeiffer 1986: 26. Plato explains the aptness of the writing metaphor at *Phlb.* 38e-39a".

conocimiento (μετ' ἐπιστήμης, 276a5) en el alma del que aprende (μανθάνοντος, 276a5), que es capaz defenderse a sí mismo (δυνατὸς [...] ἀμῦναι ἑαυτῷ, 276a6) y sabe hablar o callar ante quienes debe (ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ, 276a6-7).

Sócrates hace evidente que un discurso en sí mismo no puede saber ni defenderse a sí mismo ni juzgar a quién debe dirigirse. Obviamente, constituyen potencialidades relativas al alma que se relaciona con aquél. El λόγος filosófico no responde tanto a las características de una determinada forma de discurso, sino a las del alma que lo recibe o lo crea. La discursividad es una característica fundamental del humano en su condición encarnada, pero si bien todos piensan y hablan mediante el λόγος, no todos lo hacen de la misma manera. Precisamente, el diálogo trata de dilucidar cuál es la manera más apropiada, que es denominada "filosofía". La vida filosófica es, en buena medida, la vida vinculada *correctamente* al λόγος.

En este punto, la respuesta de Fedro causa cierta perplejidad, pues parece comprender, por fin, qué es lo que su interlocutor está proponiendo: dice que Sócrates se está refiriendo al discurso vivo y animado (λόγον [...] ζῶντα καὶ ἔμψυχον, 276a8) del humano que sabe (εἰδότος, 276a8), cuya imagen (εἴδωλον, 276a9) podría decirse con justicia que es el texto escrito (γεγραμμένος, 276a9). Fedro acierta con dos elementos fundamentales: el discurso valioso, i. e. vinculado al conocimiento, debe estar necesariamente vivo: ζῶν y ἔμψυχος recogen el dinamismo y vitalidad a los que el conocimiento está indisolublemente ligado; el participio de εἶδον señala que un discurso tal es de aquel que *ya sabe*. Conviene no descuidar que Sócrates acaba de expresar estas mismas cuestiones: 1) apenas unas líneas antes y mediante la analogía con la pintura, dijo que el problema de la pintura/escritura es que sus productos se presentan *como si estuviesen vivos* (ὡς ζῶντα, 275d6), cuando en realidad no lo están; 2) comparada con la pintura (ζωγραφία), la escritura es caracterizada como una *imagen* del discurso oral; 3) según la *profecía* de Thamus, las palabras escritas sólo le sirven como recordatorio al que *ya conoce* (τὸν εἰδότα, 275d1) del tema tratado por lo escrito. La respuesta de Fedro demuestra que tiene cierta capacidad mnemotécnica, pero no constituye una evidencia suficiente de que se haya obrado en él una conversión o que haya aprendido realmente algo. Más bien, creemos que el conjunto de las respuestas anteriores ha demostrado lo contrario y que lo que Platón dibuja en lo sucesivo está en línea con lo anterior. Para que Fedro aprendiese algo, debería comprender que la dicotomía ἄψυχος/ἔμψυχος trazada en la palinodia y la importancia que se le dio al movimiento en la prueba de la inmortalidad no son azarosas. Análogamente, debería comprender que "el que *ya sabe*" alude a lo narrado en el segundo discurso socrático: todas las almas humanas han visto la verdad en alguna ocasión y, en potencia al menos, son capaces de recordarla, lo cual equivale a conocer. Así, el discurso valioso es el de aquel que es consciente de aquello que ya sabe, esto es, el del dialéctico que realiza la reminiscencia. Nuevamente, vemos como el mito egipcio sirve para profundizar en la caracterización de la dialéctica. En cierto sentido, como primero ha señalado Sócrates y después ha repetido Fedro, la escritura es una imagen del discurso oral. No obstante, esto no significa que todo discurso oral, en su condición de *original,* constituya algo valioso. Según estamos sugiriendo, la crítica de Thamus no es un simple ataque a la escritura en favor de la oralidad, sino que, más bien, se está criticando la opinión según la cual el saber puede transmitirse a través de un discurso

externo y rígido[964]. Al contrario, se apunta a que los discursos pueden constituir un saber si y sólo si producen en el alma el dinamismo hacia el reconocimiento de la verdad, la cual descansa en el interior del alma; dice Trabattoni: "la differenza fondamentale stabilita dal *Fedro* non è dunque quella fra discorso scritto e discorso orale, ma fra il sapere dell'anima e i discorsi in generale. Non v'è nessun discorso, né orale né scritto, che possa supplire al moto spontaneo di risalita dell'anima verso se stessa, alla dialettica interiore mediante la quale l'anima recupera conoscenze che sono soltanto sue"[965]. El desarrollo del diálogo se orienta hacia una explicitación de esta cuestión y hace patente que la respuesta de Fedro ha sido un espejismo[966], esto es, otra falsa apariencia del diálogo. Su capacidad rememorativa no es análoga a la reminiscencia, pues su alma se liga siempre a discursos exteriores, sin afrontar por sí misma la misión de realizar la introspección que permite (re)conocer la huella de la intuición de las Formas.

Como la *memoria* de Fedro, el *cultivo* de los jardines de Adonis resulta estéril. Esta imagen mediante la que Sócrates se refiere a la educación no debe resultarle extraña al lector, pues como señala Bonazzi[967] "il paragone tra educazione e agricoltura era diffuso nel mondo greco, anche tra i sofisti". Probablemente, que el *Fedro* sea uno de los diálogos con mayor número de referencias botánicas está en relación directa con esta cuestión. El pasaje obliga a rastrear el mito de Adonis[968]. Según algunas versiones del relato, Esmirna (Σμύρνα) no rindió los honores necesarios a Afrodita, ganándose su ira. Como castigo, la olímpica hizo surgir en aquélla un amor desmedido por su padre, el rey Tías. Tras engañar a su padre y conseguir acostarse con él, Esmirna quedó encinta, pero avergonzada por sus acciones y huyendo de su iracundo padre que había descubierto su trampa, pidió auxilio a los dioses, que la convirtieron en un árbol de mirra (σμύρνα). Según algunas versiones, nueve meses más tarde el árbol se abre y

---

[964] Dice Werner (2012: p. 198): "the myth is not merely negative or critical, as Socrates wishes to valorize a mode of discourse that he sees as being superior to "dead" writing". Por su parte, Kahn (1996: p. 389) señala que por más que el *Fedro* centre su crítica en el discurso escrito, en realidad, Platón tiene en mente las limitaciones generales del lenguaje, ya que, en otros pasajes que no entran en contradicción con lo anterior, carga contra algunas características del discurso en general: "Whereas the *Phaedrus* deplores the limitations of the written word in philosophy and insists upon the superiority of oral teaching, the *Seventh Letter* launches a more general attack on the weakness of language as such (343A1) and denounces speaking and writing in the same breath (341D5, 343D4-7)". Además, Kahn no cae en el error de derivar de esta cuestión un posicionamiento místico en Platón, sino que, al contrario, simplemente muestra que el Académico era consciente de las limitaciones del decir humano (*cf*. Kahn 1996: p. 389) y, sin embargo, asumió la tarea de hablar y escribir para tratar de mejorarse a sí mismo y a sus conciudadanos.

[965] Trabattoni (1994: p. 63).

[966] Las palabras de Fedro no sólo ponen en juego términos que Sócrates ha empleado previamente, sino que guarda un gran paralelismo con algunos pasajes del *Contra los Sofistas* de Alcidamante: λόγος ὁ μὲν ἀπ' αὐτῆς τῆς διανοίας ἐν τῷ παραυτίκα λεγόμενος ἔμψυχός ἐστι καὶ ζῇ καὶ τοῖς πράγμασιν ἕπεται καὶ τοῖς ἀληθέσιν ἀφωμοίωται σώμασιν, ὁ δὲ γεγραμμένος εἰκόνι λόγου τὴν φύσιν ὁμοίαν ἔχων ἁπάσης ἐνεργείας ἄμοιρος καθέστηκεν. (28.7-10). Pese a que defendiese la superioridad de la oralidad en relación a la filosofía y pese a que empleó términos que el Sócrates platónico también usa (ἔμψυχος, ζῇ, εικόνι), resulta evidente que la propuesta de Alcidamante no es análoga a la de éste. Así como Isócrates empleaba el término "filosofía" para designar una vía dispar a la filosofía platónica e igual que el primer discurso socrático empleó de manera no-técnica algunos términos susceptibles de ser entendidos en sentido platónico, estas palabras de Fedro no implican que su emisor se haya convertido en filósofo.

[967] Bonazzi (2011: p. 233, n. 290).

[968] Véanse, p. ej., Ovidio (*Metamorfosis* X. 298-740); Safo (fr. 140); Antonino Liberal (Μεταμορφώσεων Συναγωγή 34), Apolodoro (*Biblioteca* III.14.3).

nace Adonis; según otras, es el propio Tías quien lo desgarra con una espada y la resina de la mirra representa las lágrimas de Esmirna. Más tarde, Adonis se convirtió en un adolescente de extraordinaria belleza del que Afrodita se enamoró[969], pero pese a las cautelas de ésta, un toro acabó prematuramente con su vida. Afligida, la diosa extendió el cuerpo del moribundo en una cama hecha con hojas de lechuga. Las fiestas de Adonis[970], celebradas anualmente en verano en honor a Afrodita y de participación exclusivamente femenina, tenían un ritual principal en el que las mujeres cultivaban en vasijas de terracota simientes de lechuga, hinojo, trigo, cebada y otras plantas, para colocarlas a continuación en lo alto de sus tejados. Gracias a la técnica empleada y al intenso calor del verano, las plantas germinaban velozmente (alrededor de ocho días; *cf*. 276b4), pero también se marchitaban con suma celeridad. El festival tenía su momento álgido cuando en un rito que duraba toda la noche las mujeres recogían las plantas secas de sus tejados. Por un lado, las participantes se reunían en un ambiente aromático y festivo, en el que paladeaban vino y celebraban el culto a Afrodita, y, por otro, lamentaban la prematura muerte de sus plantas; se cree que las mujeres colocaban figuritas de Adonis en las vasijas de arcilla, emulando a Afrodita (que colocó el cuerpo del muchacho en una cama hecha de lechuga) y las transportaban por la ciudad en representación del funeral de Adonis, hasta que finalmente las lanzaban al mar.

La muerte prematura de Adonis hace de su belleza algo *estéril*; Platón está empleando esta alusión para denunciar la esterilidad educativa de aquel que crea que el conocimiento puede fijarse en un libro o residir solamente en la persuasión. En tanto que conocer implica reconocer y obliga al alma a llevar a cabo una introspección, el saber fosilizado en un texto (pero también un saber que se transmita oralmente generación en generación sin reflexión ni introspección) resulta yermo, independientemente de lo atractivo que le resulte a su auditorio. El propio Fedro, con sus prácticas mnemotécnicas que en nada se asemejan a la reminiscencia, está siendo objeto de la crítica socrática, pues a pesar de no adormecerse con el calor estival y el canto de las cigarras, y pese a dedicarse a los discursos, lo hace de manera infecunda. Si la agricultura constituía una metáfora con la que evocar la educación, resulta que la referencia sirve para denunciar que lo plantado en los *jardines de Adonis* (Ἀδώνιδος κήπους, 276b3), por más que crezca velozmente y sus productos sean bellos y aromáticos, no procura ningún bien alimenticio. Recordemos que Fedro es el filólogo que ha asistido a un festín de palabras en casa de Epícrates y que durante todo el diálogo ha estado ávido de devorar las palabras de Sócrates; éste trata de cambiar la dieta de aquél y, en este punto, se hace patente que todas estas imágenes no

---

[969] Además de Afrodita, Perséfone también sucumbió ante la belleza del adolescente. Dice Dillon (2002: p. 234): "Aphrodite hid the baby Adonis when he was born in a chest, which she entrusted to Persephone; when the latter opened the chest and saw Adonis, she coveted him. [...] Aphrodite and Persephone quarreled over who should have Adonis; Zeus' arbitration gave him for a third of the year to each goddess, with Adonis given a third for himself, which he chose to spend with the goddess of love". En cualquier caso, como el propio Dillon sostiene, no hay una relación clara entre el culto a Adonis y la figura de Perséfone, sino que parece totalmente consagrado a Afrodita.

[970] Dice Werner (2012) sobre el origen y popularidad de esta festividad: "As has been noted (Dillon 2002: 164; Burkert 1985: 176-177), the festival likely came from the Near East, and Adonis himself was a foreign god (from the Semitic *adon*, "lord"). The popularity of the festival seems natural enough, since it offered women a rare opportunity to meet with one another on their own terms, and to express themselves emotionally outside of the rigid confines of everyday life". Véase también la excelente nota de Velardi (2006: pp. 304-306, n. 305). Para una opinión diferente, véase Reed (1996: p. 382).

constituyen sino una metáfora que busca problematizar si Fedro aprende algo a través de la ingente cantidad de discursos que escucha y memoriza. Por bello que resulte, lo plantado en honor a Adonis no tiene ningún valor nutritivo, igual que no lo tiene el tipo de παιδεία a la que Fedro está acostumbrado.

El análisis de Marcel Detienne ha contribuido en gran manera a aclarar el sentido que tiene en este pasaje la alusión a la Adonia. Dicha festividad no constituye una prolongación o una celebración de los dones de Deméter[971], sino una negación y una inversión de la agricultura[972]. La auténtica agricultura, a diferencia de lo que sucede en la festividad en honor a Afrodita, requiere de simientes fuertes y fértiles, que son una de las condiciones para que puedan nutrir a los individuos y la ciudad subsista. Las semillas deben plantarse de la manera adecuada, en el lugar idóneo y en una determinada estación del año, y el proceso es lento, requiriendo de ocho meses de gestación. Adviértase también que la agricultura es una tarea destinada principalmente a los hombres. En los jardines de Adonis, en cambio, sucede algo totalmente diferente: son las mujeres quienes siembran las simientes y aunque la semilla germina con rapidez, su fruto no puede nutrir a la ciudad. Sin la agricultura, la ciudad y la propia cultura corren riesgo de desaparecer. Pensamos que Platón está sugiriendo que con la educación sucede algo semejante. Igual que Adonis es capaz de seducir, pero debido a su juventud es estéril, los *maestros* que Fedro ha tenido han sido incapaces de hacer germinar en él un auténtico conocimiento. Adonis no llega a ser adulto[973] y por tanto no puede acceder al matrimonio. Los griegos veían un nexo importante entre la agricultura y el matrimonio[974]; la mujer era considerada simbólicamente como un campo en el que sembrar las simientes en las que engendrar la descendencia legítima. Agricultura y matrimonio eran dos pilares fundamentales para que la cultura tuviese continuidad. Por su parte, Platón se fija en la educación, determinante para que la ciudad crezca sana y justa.

Frente a los símiles celestes anteriores, esta vez la imagen escogida se vincula al campo y al cuidado de la tierra. Obsérvese que lo relevante no es la apariencia refinada y sutil de quienes se burlan de lo antiguo y lo rústico, sino que el quid de la cuestión radica en establecer cuál es el método capaz de hacer que se genere el conocimiento en el alma. Sócrates le pregunta a Fedro si el agricultor sensato (ὁ νοῦν ἔχων γεωργός, 276b1-2) sembraría en serio (σπουδῇ, 276b2) durante el verano y en un jardín de Adonis las semillas (σπερμάτων, 276b2) por las que se preocupa (κήδοιτο, 276b2) y

---

971 Como señala Detienne (2007), en las Tesmofóreas, fiestas celebradas en honor a Deméter en otoño, sólo participaban las mujeres legítimas de los ciudadanos atenienses, excluyendo a las mujeres de los metecos y de los extranjeros, y a las concubinas y prostitutas. En cambio, en las fiestas en honor a Adonis celebradas en Atenas todas las mujeres eran bienvenidas, sin restricción de ningún tipo.

972 Detienne (2007: p. 189) : "Le jardinage d'Adonis où verdoyant confine au desséché est tout entier conçu par les Grecs eux-mêmes comme la négation de la céréaliculture et de l'ordre de Déméter. De Platon à Simplicius, toute une tradition dénonce dans les jardins adonisiens des cultures sans fruit et fondamentalement stériles. Image de tout ce qui est léger, superficiel, privé de maturité, sans racines ; un jardin de pierre, froid, opaque comme le masque de la mort".

973 Sin duda, el hecho que en la segunda parte del diálogo Sócrates se refiera en varias ocasiones a Fedro como si fuese un muchacho (p. ej., ὦ νεανία, 257c8; ὦ παῖ, 267c6; ὑμεῖς οἱ νέοι, 275b7) no sólo tiene que ver con el papel que éste adopta en relación a los discursos que lee y oye, sino que además hace patente que es incapaz de llevar a cabo la iniciación filosófica que equivaldría a cortar con su condición acrítica presente (i. e. estadio del niño) y alcanzar la mayoría de edad, en la que pensaría por sí mismo. Fedro debe superar un ritual, que, eso sí, nada tiene que ver con el misticismo.

974 *Cf.* Detienne (2007: pp. 185-200).

desea (βούλοιτο, 276b2) que den fruto, y si se alegraría al ver (χαίροι θεωρῶν, 276b3) en ocho días que llegan a ser bellas (καλοὺς, 276b3), o si bien, cuando lo hiciese, ejecutaría estas cosas por el divertimento de un juego y de una festividad (παιδιᾶς τε καὶ ἑορτῆς χάριν[975], 276b5), y en cambio, recurriría al arte de la agricultura (τῇ γεωργικῇ [...] τέχνῃ) en lo que concierne a las semillas por las que tiene una preocupación seria (ἐσπούδακεν, 276b6), las sembraría en el lugar conveniente (τὸ προσῆκον, 276b7) y se contentaría cuando lo sembrado alcanzase la madurez (τέλος λαβόντα, 276b8) en ocho meses. Sócrates está recogiendo cuestiones que han sido expuestas anteriormente, para desenmascarar la naturaleza de la enseñanza retórica y trazar una línea divisoria clara entre ésta y la dialéctica: 1) el juego entre κομψός (*cf.* 227c7; 230c3; 266d9), ἀστεῖος (*cf.* 227d1; 242e5) y ἀγροικός (*cf.* 229e3; 260d3; 268d6) vuelve a estar presente con la figura del agricultor sensato; 2) la dicotomía σπουδάζειν/παίζειν, que ha sido un hilo constante en la trama y que tiene una repercusión importante en el pasaje en el que se caracteriza el método dialéctico (*cf.* 265c8), vuelve a aparecer en un pasaje fundamental. Los discursos pueden constituir un divertimento, pero Sócrates quiere que más allá de un juego, el λόγος sirva como un instrumento que permita educar a los individuos y a la ciudad. Por tanto, debe ser entendido como algo de mucha mayor enjundia que un simple juego; 3) la χάρις puede procurarse de formas muy diversas y Platón trata de mostrar que no todas las formas discursivas que logran la complacencia de su auditorio son igualmente válidas; 4) las plantas sembradas en los jardines de Adonis llegan a ser bellas en ocho días, pero su hermosura resulta ser una mera apariencia, pues, efímera, su belleza no constituye ningún bien, al no ser apta para el consumo humano[976]. Análogamente, la rápida memorización de Fedro (en menos de una mañana ya era capaz de parafrasear por sí mismo el discurso del logógrafo) no constituye más que un saber *aparente*; 5) según se vio, uno de los asuntos centrales del diálogo ha sido mostrar que para que un discurso sea bueno, ha de ir acompañado de τέχνη. Igual que el λόγος sólo se une al conocimiento si está vinculado con ésta, sucede lo mismo en lo relativo a la agricultura; 6) dijimos que la adquisición de la τέχνη retórica requería de la dialéctica, que constituía un *largo camino* mediante el que alcanzar la verdad. Pues bien, la agricultura basada en la τέχνη, como la dialéctica, constituye una larga vía hasta alcanzar sus frutos. No obstante, porque sus frutos, a diferencia de lo que sucede con los jardines de Adonis y con la enseñanza retórica, son extremadamente valiosos, merece la pena la espera; 7) por último, recuérdese que esta sección final del diálogo se abría como un examen sobre la εὐπρέπεια de escribir discursos; en ese sentido, se apuntó que uno de los problemas de la escritura es que no sabe discernir a quién le *conviene* recibir el λόγος. Aquí, en cambio, se hace patente que el buen agricultor sabe plantar su discurso en el lugar conveniente (τὸ προσῆκον). Esta elección, sin duda, tiene que ver con el receptor del discurso, pero también con el contenedor o forma del mismo. Dijimos que el conocimiento es siempre conocimiento de un alma, por lo que las semillas deben plantarse en la ψυχή humana, es decir, la escritura más relevante es la que se escribe en el alma.

---

[975] Unos versos de Menandro sugieren que las Fiestas en honor a Adonis representaban una gran diversión (*Samia*, vv. 41-42: τῆς δ' ἑορτῆς παιδιὰν [πολλὴ]ν ἐχούσης οἷον εἰκός).

[976] Platón tiende a equiparar lo bello con lo bueno. Si resulta que algo parece bello y no constituye ningún bien, el motivo muy a menudo es que la belleza no es real, sino aparente.

En este punto del diálogo, Fedro está totalmente entregado a su interlocutor, tal vez abrumado por la habilidad retórica de Sócrates, tal vez deseoso por regresar a la ciudad y seguir con su actividad de promotor literario. La figura del agricultor ha servido como una metáfora adecuada, pero lo que está en juego no es la cultura de los campos: según indica Sócrates, el que conoce (ἐπιστήμας, 276c3) lo justo (δικαίων, 276c3), lo bello (καλῶν, 276c3) y lo bueno (ἀγαθῶν, 276c3) no es menos sensato que el agricultor respecto a sus simientes, por lo que debe pensarse que sabe labrar "su campo" con el *arte* que conviene. Con ello, Platón está aludiendo a su propia actividad[977], sugiriendo que frente a la metodología *ridícula* de algunos de los políticos y pedagogos más insignes de su época, sólo él practica con seriedad la técnica relativa a las antedichas cuestiones.

En tanto que el conocimiento se produce siempre en un alma, escribir discursos en un soporte externo no constituye en ningún caso la actividad más importante del filósofo y ni siquiera implica una conexión necesaria con el conocimiento. Por eso, Sócrates afirma que el conocedor de lo justo, lo bello y lo bueno no siembra *con seriedad* sus semillas escribiéndolas en agua (ἐν ὕδατι γράψει[978], 276c7), esto es, sembrándolas con tinta (μέλανι 276c7) mediante el cálamo con palabras (μετὰ λόγων, 276c8) que son incapaces de ayudarse a sí mismas (ἀδυνάτων μὲν αὑτοῖς λόγῳ βοηθεῖν, 276c8-9) y de enseñar la verdad de manera suficiente (ἀδυνάτων δὲ ἱκανῶς τἀληθῆ διδάξαι, 276c9). Según vimos, la práctica que define al filósofo es la dialéctica, la cual implica un proceso activo e incesante. Así como la certeza no está al alcance del humano en su condición encarnada, el λόγος debe ser examinado en todo momento, en un proceso íntimamente ligado a la dialéctica. Lo escrito en un texto, en tanto que proposición rígida que repite continuamente lo mismo y en tanto que no puede defenderse a sí misma, es decir, que no puede ofrecer una justificación plena y total ante las preguntas de su receptor, ni equivale al auténtico conocimiento ni transmite una enseñanza a aquel que la reciba acríticamente. Alcanzar la verdad requiere que se lleve a cabo un tipo muy concreto de introspección.

Tras negar que la escritura pueda constituir en sí misma conocimiento, señala en qué sentido puede desarrollar un papel epistemológico importante: la persona conocedora de los justo, lo bueno y lo bello, cuando escriba plantando sus semillas en los "jardines de las letras" (ἐν γράμμασι κήπους, 276d1), lo hará por la diversión de tal juego (παιδιᾶς χάριν, 276d2), almacenando (θησαυριζόμενος, 276d3), por si llegase el olvido causado por la vejez (τὸ λήθης γῆρας[979], 276d3), recordatorios (ὑπομνήματα, 276d3) para sí mismo (ἑαυτῷ [...]), y para todos los que siguen su mismo camino (καὶ

[977] Yunis (2011: p. 232): "The plural ἐπιστήμας is distributive (AGP 44.3.5, cf. 239c7n.), i.e. it indicates there are several branches of knowledge, specified by the genitives: "the person who has knowledge in the fields of what is just, what is beautiful, and what is good." By having Socrates specify the just, the beautiful, and the good as the fields in which this expert either writes for play (276c6-d7) or uses dialectic for the serious purpose of instruction (276e4-277a4), Plato moves beyond technical treatises (275c6n.) and suggests that he is referring to his own discourse too".
[978] Yunis (2011: p. 233): "The phrase "write in water" is proverbial, meaning to waste effort (Suda s.v. εἰς ὕδωρ γράφειν), and is invoked with a sense of play preceding the metaphor for actual writing in μέλανι σπείρων διὰ καλάμου. μετὰ λόγων = καὶ λόγοις".
[979] De Vries (1969): "Perhaps a quotation, certainly a poeticism". Esta construcción sintáctica, más habitual en verso que en prosa, y su elevado estilo poético hacen pensar que probablemente las sospechas de Vries sean acertadas.

παντὶ τῷ ταὐτὸν ἴχνος μετιόντι[980], 276d4). Los jardines de Adonis crecían en apenas ocho días y se marchitaban con la misma celeridad, mientras que estos jardines de las letras de los que habla Sócrates no son ni efímeros ni fugaces: el que los planta disfruta al ver su lento crecimiento (φυομένους ἁπαλούς, 276d5). Es pues muy relevante comprender que hay textos escritos que no son parangonables con un jardín de Adonis y que la crítica a la escritura no sitúa en el mismo nivel todos los textos. Pese a que en sí mismos no constituyan el conocimiento, algunos pueden servir como recordatorios. Recordar una proposición no equivale a conocer, pero recordarla puede llevarnos a la actividad que se lanza a (re)conocer la auténtica realidad de las cosas, esto es, puede procurar la reminiscencia o la dialéctica que se dirige hacia la verdad. Por ello, la crítica a la escritura no es total, ni se privilegia cualquier discurso oral por encima de ella.

Los recordatorios constituyen un *tesoro* (θησαυρός), en tanto que la vejez y otras circunstancias pueden agudizar el olvido que es inherente a todos (*cf*. 248c7). Por eso, el dialéctico se entrega a este tipo de diversiones (παίζων, 276d8), mientras que el resto de personas hacen uso de otras (παιδιαῖς ἄλλαις χρῶνται, 276d6), bebiendo en banquetes (συμποσίοις, 276d6) y disfrutando de otros divertimentos hermanos de éste[981]. Lo escrito por un dialéctico, igual que cualquier tipo de texto, no constituye conocimiento en sí mismo y, no obstante, en tanto que recordatorio que puede propiciar el recuerdo, su valor debe ser reconocido.

Recordemos que Fedro es un personaje orgulloso de su dedicación a los placeres de tipo intelectual (*cf*. 258e2); no ha debe extrañar a nadie que juzgue que frente a la mediocridad de los restantes, el divertimento (παιδιάν, 276e1) de aquel que, siendo capaz de jugar con los discursos (τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, 276e2), narra relatos (μυθολογοῦντα, 276e3) sobre la justicia (δικαιοσύνης, 276e2) y las demás cosas dichas[982], es totalmente bello. Fedro ha dado muestras de que no comprende que la retórica, en tanto que ψυχαγωγία, constituye una dedicación de alto riesgo, capaz de elevar hacia la mejor de las formas de vida, pero también de conducir hacia la muerte y el olvido. Dicho de otra manera, Fedro, un diletante, cree que su vida constituye un juego y entre éstos, no duda de que él ha escogido el más refinado, a saber, el ligado al intelecto. Platón, en cambio, quiere mostrar a través de Sócrates que a pesar de las bromas de las que están repletas ésta y sus obras restantes, la actividad dialéctica en sí misma no constituye un juego, sino la actividad más urgente y que merece las mayores reverencias. Precisamente, este mismo reproche puede leerse de fondo en la respuesta socrática: "Así es, amigo Fedro, pero, creo, mucho más bello es llegar a ocuparse de estas cosas en serio (σπουδὴ), cuando alguien hace uso del arte de la dialéctica (τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ) y tras coger un alma adecuada (ψυχὴν προσήκουσαν), planta y siembra discursos con conocimiento (μετ' ἐπιστήμης λόγους), los cuales son capaces (ἱκανοὶ) de defenderse (βοηθεῖν) a sí mismos y a quien los ha plantado, y no son

[980] Yunis (2011: p. 233): "the expression is vague enough to include both students of philosophy and anyone who may be inclined to pursue philosophy".

[981] El festín discursivo (τῶν λόγων [...] εἰστία, 227b6-7) de Fedro debe colocarse, sin duda, entre estas ocupaciones. El *modus vivendi* del de Mirrinunte, aparentemente desligado de la irracionalidad de los apetitos físicos, en el fondo, es una forma de glotonería. El dialéctico, capaz de trazar las líneas divisorias y los rasgos comunes de las realidades y de los tipos de alma, sabe ver qué comparten Fedro y Mórico, y que separa a Fedro de Sócrates. Recordemos que al principio del diálogo y merced a la estrategia mimética de Sócrates, el primero creía ver en el segundo otro filólogo.

[982] La auto-referencia de la escritura platónica en este paso es evidente.

estériles (οὐχὶ ἄκαρποι), sino que poseen simientes (σπέρμα) de las que crecen en otros tipos de almas[983] (ἐν ἄλλοις ἤθεσι) otros discursos (ἄλλοι) capaces de transmitir siempre inmortal (ἀθάνατον) esa semilla y hacen feliz (εὐδαιμονεῖν) a quien la posee, en el grado máximo en el que puede ser feliz un humano (εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα[984])" (276e4-277a4).

En esta respuesta se habla de un tipo de discurso que supera los inconvenientes señalados por la profecía de Thamus y los relativos a los jardines de Adonis. Ahora bien, aquello que merece mayor seriedad no es cualquier discurso oral, sino un tipo muy concreto de actividad discursiva. Más aún, se está sugiriendo nuevamente que la práctica dialéctica es la única que hace que los discursos constituyan algo valioso y que sólo mediante ella puede procurarse una auténtica enseñanza. La παιδεία platónica no consiste en la memorización de proposiciones, ya sean transmitidas de manera oral o escrita, sino en la puesta en práctica de la dialéctica. La *charlatanería* y la *meteorología* constituyen la única educación digna de alabanza, con el añadido de que no basta con la persuasión para convertir a alguien en un dialéctico. Según se advirtió, en tanto que el humano nunca tiene acceso a la certeza, la dialéctica requiere de la persuasión, hasta el punto que constituye en sí misma una forma de retórica que trata de elevar hacia lo alto. No obstante, en tanto que la dialéctica exige que cada persona realice por sí misma la introspección y haga un examen constante de cuanto oye/lee, dice y piensa, además de convencer requiere ser plantada en un alma que sepa asimilar convenientemente la semilla del dialéctico.

La dialéctica constituye una travesía larga y esforzada, pero como se dijo en la palinodia, sólo ella lleva a la forma de εὐδαιμονία más plena para los humanos encarnados: larga y esforzada es la senda, pero excelsos sus beneficios. En esta nueva definición de la dialéctica, se le presta atención a la cuestión de la transmisión, es decir, al tipo de procedimiento mediante el que puede enseñarse y aprenderse. El alma es inmortal porque se mueve a sí misma eternamente y un discurso es bueno cuando es pronunciado por un alma que puede defenderlo por sí misma, ya que en dicha defensa y en el examen al que va ligado radica el conocimiento. Una vida está más próxima a su esencia cuando se mueve a sí misma. En ese sentido, el que practique la dialéctica, en tanto que dicha técnica va indisociablemente ligada a cierta autonomía, estará más próximo a su ser que la persona que sea conducida por la mera persuasión y los discursos de un tercero. La dialéctica, en tanto que intento de recordar una realidad objetiva mediante un λόγος y un recuerdo que nunca pueden desprenderse totalmente de cierta subjetividad, implica un movimiento incesante que es lo que hace de ella una práctica que dura toda una vida. Precisamente, porque nunca se detiene en su intento de depurar el conocimiento, es un tipo de actividad que siempre requiere el dinamismo y así, no permitiendo que el conocimiento ni el conocedor se detengan, procura que el que la practique persevere en su ser; por tanto, el alma que se mantiene más próxima a su esencia es la más feliz de todas[985].

---

[983] Seguimos la interpretación de Bonazzi (2011: p. 235).

[984] Como en 273e3-4 (καθ' ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ), el filósofo hace gala del conocimiento de sí mismo, reconociendo que la felicidad humana, como el conocimiento, nunca alcanza un grado absoluto.

[985] Conviene recordar que el diálogo arranca cuando Sócrates le pregunta a Fedro por su movimiento. Pues bien, en este punto se ve con claridad que el diálogo ha introducido una diferencia notoria entre el auto-movimiento socrático y el movimiento determinado del exterior que pone en marcha a Fedro. A este

Porque poner en marcha la dialéctica implica iniciar un tipo de movimiento que obliga a permanecer activo por siempre, podría decirse que une a quien la practica con la fuente de la vida: el auto-movimiento. Debe tenerse en cuenta que las múltiples alusiones a los Misterios, si bien son introducidas por la particular trayectoria histórica de Fedro, permiten introducir un vínculo entre la actividad dialéctica y los Misterios, que se celebraban en honor a Deméter, a saber, *alma mater* de los humanos y que propiciaba la regeneración de la tierra. A diferencia de lo que sucede con los jardines de Adonis, la agricultura vinculada a Deméter permite que la ciudad se regenere generación tras generación, procurando una especie de inmortalidad a la especie. Hasta que Hades no acepta devolver a Perséfone a su madre, Deméter se niega a regenerar los campos y la vida humana en la tierra corre peligro[986]. Pues bien, igual que los iniciados en los Misterios rinden culto a Deméter para ganar el alimento que permite la vida eterna de la especie, el dialéctico trata de plantar en el alma propia y en la de los demás el germen de lo que puede llegar a ser el alimento anímico más perfecto. Sin él, almas como la de Fedro corren el peligro de ser movidas siempre por un tercero, perdiendo así aquello que las caracteriza, a saber, el auto-movimiento. Dice Werner que "in order for a λόγος to arrive at mature fruition, an appropriate set of conditions is required –the right kind of farmer, the right kind of seed, the right kind of planting medium, and the right time of planting. What the philosopher needs, in other words, is a Demeter-oriented τέχνη that will nourish, enliven, and awaken. It is dialectic, Socrates suggests, whereby the philosophical farmer best honors Demeter, engaging in a lifelong uncovering and recollection of the knowledge that can sustain and nourish our soul"[987]. Para Fedro el λόγος es un pasatiempo inocuo, mientras que Sócrates quiere hacerle comprender que de él depende el futuro de los humanos y de la ciudad. Se supone que los iniciados en los Misterios alcanzaban la felicidad gracias a la visión que permitía entrar en comunión extática con la diosa. En la filosofía, en cambio, si bien el fin también es la felicidad, la vía está siempre ligada al λόγος, de manera que el dialéctico constantemente debe poder dar causa de su discurso y sus pasiones, esto es, debe saber socorrerse a sí mismo. En cierto sentido, en tanto que la semilla de la verdad fue sembrada en cada alma durante la procesión celeste, el agricultor filosófico se ocupa, sobre todo, de transmitir el arte mediante el que cada alma puede ocuparse de los cuidados necesarios para que aquélla pueda desarrollarse y dar sus frutos.

Pese a la seriedad del asunto, a pesar de la insistencia socrática por definir la dialéctica como método que puede resolver el problema de Fedro (y de la ciudad), éste no parece comprender la relevancia del asunto y se limita a asentir a lo dicho por Sócrates. Fedro no se movía a sí mismo en la parte inicial del diálogo y sospechamos que en la parte final tampoco. Además, ni siquiera comprende que todo el rodeo que ha dado Sócrates no es sino la puesta en práctica de la dialéctica, la cual permite juzgar y relacionarse correctamente con el texto de Lisias. Sócrates dice que han llegado a un

---

respecto, resultan muy acertadas las palabras de Burger (1980: p. 9): "Phaedrus seems incapable of representing that "self-motion" which Socrates later identifies as the being and *logos* of the soul (cf. 245e)".

986 *Cf. Himno homérico a Deméter*.

987 Werner (2012: p. 202, n. 74). Relevante resulta también la nota que introduce a continuación: "There may be an even deeper connection here to Demeter. In the palinode, Socrates' account of the divine banquet and philosophical "initiation" deliberately appropriates the language and structure of the Eleusinian mystery cults (see esp. 249c-d). Yet the Eleusinian mysteries were performed in honor of Demeter, the goddess of sustenance and regeneration".

acuerdo (277a7: τούτων ὡμολογημένων), pero lo cierto es que Fedro se ha mostrado pasivo y, exceptuando algunos intentos de defender la tesis de la retórica tradicional, se ha limitado a conceder a Sócrates cuanto ha propuesto. En cualquier caso, si el acuerdo hubiese sido efectivo y Fedro se hubiese persuadido de que la dialéctica es el método que permite juzgar correctamente cualquier discurso, ya sea escrito o hablado, debería ser capaz de juzgar correctamente cualquier cuestión discursiva. Ahora bien, Platón pone en boca de Sócrates una frase ambigua que obliga a Fedro a interpretar su significado: el primero le pide al segundo que, tras haber alcanzar un acuerdo, juzguen ahora *aquellas cosas* (ἐκεῖνα). El *τὰ ποῖα;* (277a8) de Fedro permite que Sócrates y el lector comprendan que aquél sigue desorientado y que no comprende la naturaleza de la trayectoria que han seguido. Probablemente Sócrates ya no tenga ninguna esperanza de convertir a su interlocutor a la filosofía, pero Platón pone en su boca las palabras que esclarecen el referente de ἐκεῖνα, permitiendo que el lector vea afianzada su sospecha de que la conversación ha constituido, de hecho, la charlatanería y la meteorología que se precisa para llegar a ser filósofo. Sócrates recuerda que lo que les ha conducido hasta este punto de la conversación es su deseo de ver (ἰδεῖν, 277a9) cómo hacer un examen del reproche que se lanzó contra Lisias por escribir discursos (*cf.* 257c y ss.) y, también, hacer un examen de los discursos en sí mismos que se escriben con o sin arte (τέχνῃ καὶ ἄνευ τέχνης, 277b1-2). Además, añade que lo relativo a aquello revestido de arte y a aquello que no está hecho con arte, ya ha sido aclarado en su justa medida (δεδηλῶσθαι μετρίως, 277b3).

**II. 10. 3. El problema de la escritura (274b5-278b6): Fedro requiere un recordatorio y se vuelve a ofrecer una caracterización de la dialéctica como solución al problema**

Durante la conversación se ha mostrado que para que un discurso sea bueno debe medirse en función de si ha sido pronunciado o escrito con conocimiento de la verdad, para lo cual hace falta poseer el arte dialéctico. La respuesta última que permite aclarar todas las cuestiones que permanecían veladas ha consistido en la caracterización de la dialéctica y si Fedro la pusiese en marcha, podría resolver por sí mismo buena parte de los problemas con los que lo dibuja Platón durante el diálogo. No obstante, éste no ha comprendido nada e igual que tras escuchar el Ἐρωτικός lisiaco le pidió a su autor el texto como recordatorio mediante el que memorizarlo, esta vez le pide a Sócrates que le recuerde (ὑπόμνησόν, 277b4) nuevamente lo expuesto anteriormente. Fedro no comprende el desarrollo necesario de su discusión con Sócrates y no es capaz de responder por sí mismo a las cuestiones que se han debatido. El de Mirrinunte no ha podido aprender de memoria lo dicho y trata de hacerse con un recordatorio externo mediante el que memorizar el *sentido* (*cf.* 228d2-3: διάνοιαν) de lo dicho.

La incapacidad de Fedro propicia que Sócrates ofrezca una definición sintética de la dialéctica, en tanto que fundamento necesario para conocer la verdad y que permite dominar el arte de los discursos, ya sea para enseñarlo o alcanzar la persuasión. Reproducimos literalmente la respuesta socrática, puesto que resulta de una claridad meridiana: "Hasta que alguien no conozca (εἰδῇ) la verdad (τό [...] ἀληθὲς) sobre cada una de las cosas sobre los que habla o escribe (πέρι ὧν λέγει ἢ γράφει), hasta que no llegue a ser capaz (δυνατὸς) de definirla (ὁρίζεσθαι) en sí misma (κατ' αὐτό) como un todo (πᾶν), y habiéndola definido (ὁρισάμενός) en su totalidad no sepa (ἐπιστηθῇ) dividirla (τέμνειν) nuevamente en especies (κατ' εἴδη)

hasta llegar a lo indivisible (ἀτμήτου), hasta que no haya discernido (διιδὼν) según estos procedimientos (κατὰ ταὐτά) la naturaleza del alma (περί τε ψυχῆς φύσεως) y no haya descubierto (ἀνευρίσκων[988]) la especie (εἶδος) de discurso que se adapta (τὸ προσαρμόττον) a cada una de estas naturalezas (ἑκάστῃ φύσει), componiendo (τιθῇ) y adornando (διακοσμῇ) el discurso (τὸν λόγον) en consecuencia (οὕτω), y dando discursos (διδοὺς λόγους) variados (ποικίλους) y complejos (παναρμονίους) al alma variada (ποικίλῃ [...] ψυχῇ)[989], y simples a la simple (ἁπλοῦς δὲ ἁπλῇ), hasta entonces no es posible (δυνατὸν) tratar según el arte (τέχνῃ) el género oratorio (τὸ λόγων γένος), en la medida que lo permite su naturaleza (καθ' ὅσον πέφυκε μεταχειρισθῆναι), tanto en relación a la enseñanza (οὔτε τι πρὸς τὸ διδάξαι), como en lo que atañe a la persuasión (οὔτε τι πρὸς τὸ πεῖσαι), según nos ha revelado (μεμήνυκεν) toda la conversación (ὁ [...] πᾶς [...] λόγος) precedente" (277b5-c6).

Poco a poco, Platón clausura la discusión, depura progresivamente la caracterización de la dialéctica y la pone en relación con los temas principales del diálogo, retomando la dicotomía *complejo/simple* que anteriormente se expuso mediante los términos ἁπλοῦς-πολυειδής y ἁπλούστερος-πολυπλοκώτερος. Al comienzo de la conversación Sócrates manifestó que su preocupación principal era conocerse a sí mismo, para examinar si es una bestia más *compleja* y furibunda que Tifón, o bien un animal más manso y más *simple*, partícipe por naturaleza de algo divino y sin tufos. Gracias a la palinodia, la cual se ha basado, en parte, en algunas visiones sinópticas y divisiones dialécticas, conocemos la naturaleza del alma. Muchos elementos del diálogo dan apoyo a que el alma es compleja y que cuenta de varias partes. Sin negar que la parte más excelente del humano sea la racional, simbolizada en la palinodia por el auriga, el diálogo ha mostrado que el ἔρως descansa como fondo vital en lo más hondo de cada alma y ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως (237d3). Por tanto, siendo la razón una característica esencial del humano, no menos cierto es que otro de sus atributos principales es la fuerza irracional que la atraviesa. Como dice Rowe, "the Socrates of the *Phaedrus* seems committed to the idea that all human souls necessarily, and irreversibly, combine irrational elements with the rational"[990]. Las almas, formadas por un piloto racional y dos corceles irracionales, constituyen una naturaleza compleja. No obstante, cada alma es siempre una y por más que sus diferentes pulsiones amenacen con desgarrarla, constituye un todo unitario[991]. Precisamente, el filósofo es aquel que

[988] Según indicamos previamente, ἀνευρίσκω acostumbra a ser el verbo que utiliza Platón para describir los logros de la anámnesis (*cf.* Nuño Montes 1962: p. 25, n. 18). La cuestión es relevante, pues refuerza nuestra tesis de que la dialéctica equivale en buena medida a llevar a cabo la reminiscencia.

[989] Yunis (2011: p. 236) ha advertido correctamente el artificial orden de palabras que encontramos en estos pasajes: "ABAB interlacing (ποικίλῃ μὲν ποικίλους ψυχῇ...λόγους), AABB *polyptoton* (same word, different cases: ποικίλῃ μὲν ποικίλους...ἁπλοῦς δὲ ἁπλῇ), ABBA *homoioptoton* (diferent words, same cases: ποικίλῃ μὲν ποικίλους...ἁπλοῦς δὲ ἁπλῇ). The rhymes on –ους and –ηι are striking. The effect evokes the speaker's artistry in matching discourses and souls".

[990] Rowe (2007: p. 140).

[991] McCoy (2008: p. 181) ha visto que la propia imagen del carro alado sirve para caracterizar la naturaleza del alma, en tanto que unidad orgánica dotada de partes: "The image of the charioteer itself displays the kind of "organic unity" of the animal body that Socrates extols as ideal: the image gives us both an image of the soul as a whole, working in harmony, while allowing for the possibility of inner psychic conflict through the imagery of two horses that may not want to follow each other their master". Por tanto, el carruaje no sólo sirve para mostrar la unidad orgánica del alma, sino para mostrar que en función de la virtud de su cochero puede adquirir un carácter más o menos unitario, esto es, más o menos acorde con su propia naturaleza.

porque se conoce a sí mismo como totalidad y como conglomerado de sus partes, establece la jerarquía[992] apropiada que evita que las partes del alma vivan escindidas o que el alma lleve ahora un rumbo, ahora otro[993]. Así, el alma del filósofo, en tanto que mantiene constantemente la meta hacia la que se dirige (i. e. las Ideas) y el orden anímico apropiado, constituye el tipo de alma más unitaria de todas, en comparación con las restantes, cuyos apetitos fluctúan como las sensaciones del mundo sensible. El filósofo aplica la dialéctica a su propia estructura anímica y condición, viendo en qué sentido es una y en qué otro múltiple, y obrando en consecuencia. Por eso, porque tiende siempre al conocimiento de lo divino, esto es, de las Ideas, participa de una suerte divina, en el sentido que la senda tomada lo asemeja en el mayor grado posible a lo que realmente es divino.

La dialéctica no es más que el ejercicio que conoce mediante la τέχνη el todo y las partes, la unidad y la multiplicidad de las entidades. Por ello, el que la domina es el único que puede ejercer de experto en lo relativo a los discursos, ya sea para persuadir (*retórica*) o enseñar (*paideía*). La retórica tradicional alardeaba de ser capaz de persuadir mediante el discurso y, además, de ser capaz de enseñar a persuadir a sus alumnos a cambio de una recompensa acordada. Sócrates ha defendido lo contrario, mostrando que para persuadir con τέχνη es necesario conocer la verdad, para lo cual resulta indispensable practicar la dialéctica. No sólo eso, sino que mediante la crítica de la escritura ha negado que el conocimiento pueda transmitirse como un saber fijo y rígido, objetivado en unas reglas o proposiciones concretas. El conocimiento es siempre conocimiento en el alma y por eso, para enseñarlo es preciso que las semillas del arte se planten en el alma. Además, esto mismo hace que la παιδεία dialéctica reconozca sus propios límites: habida cuenta de que siempre debe ejercerse sobre un alma y que ésta nunca puede tener acceso a la verdad con certeza, la enseñanza nunca puede desligarse plenamente de la persuasión y de la δόξα. Pensamos que el καθ' ὅσον πέφυκε μεταχειρισθῆναι (277c4) está relacionado con la consciencia del filósofo de los límites de su arte.

Fedro ha recibido el *recordatorio* reclamado, pero eso no lo capacita para responder a las preguntas de su interlocutor. Al recibir una explicación o una respuesta, asiente expresando que la cuestión se *ha manifestado* con claridad, pero cuando Sócrates le hace preguntas, se aprecia que la visión de Fedro sigue envuelta en

---

992 En Platón la justicia radica en la armonía y el orden, esto es, en dar a cada parte aquello que le corresponde. Así, igual que se defiende una jerarquía clara en el alma, lo mismo sucede en la ciudad y seguramente, en función de la capacidad que tienen las almas para llevar o no un tipo de vida unitaria. Dice Yunis (2011: p. 236): "But given the use of ποικίλον to refer also to the wild democratic nature in the *Republic* (8.557c, 561e), there is also the suggestion of the Typhonic nature that Socrates opposed to divine order earlier (230a3-5)". Las almas de los filósofos son aquellas en las que el auriga toma el lugar que le corresponde y constriñe al conjunto del carruaje hacia lo divino, esto es, hacia el recuerdo de las Ideas. El resto de almas, en tanto que no subyugan el conjunto al piloto, no se gobiernan justamente a sí mismas y, por tanto, inútil sería pretender que guiasen rectamente la ciudad. La estructura anímica más perfecta no es una democracia entre el auriga y los caballos, sino una aristocracia en la que la parte mejor dirige el conjunto de la mejor manera posible; lo mismo debe decirse en relación a la ciudad.

993 Rowe (2007: p. 269) ha interpretado esta cuestión de manera similar: "Socrates does not tell us what "complex" speeches are, apart from their "containing all the modes", but "simple" ones are offered to individuals whose souls are "simple" because reason is in perfect and complete control; "complex", or "variegated", "many-coloured" souls will be those in whom either "spirit" or appetite dominates".

tinieblas[994], incapaz de responder a las preguntas generales sobre el λόγος. Ni siquiera tener una copia de su conversación con Sócrates le permitiría responder adecuadamente, pues la clave del conocimiento no radica en ofrecer una respuesta unívoca a una pregunta independientemente de su contexto, sino en la búsqueda interior que trata de alcanzar el (re)conocimiento de la auténtica realidad de manera justificada. El saber no se contiene en una serie de reglas o proposiciones válidas, sino en el alma, en tanto que búsqueda activa y perpetua de la verdad. En tanto que se ha caracterizado repetidamente qué es la dialéctica, Fedro debería saber responder a la pregunta de Sócrates de si pronunciar o escribir discursos es bello o vergonzoso, y de qué manera debe hacerse para que pueda calificarse con justicia como vergonzoso o no (*cf.* 277d1-4). Pero como no ha aprendido gran cosa, sigue siendo incapaz de juzgar los discursos, ya sean de Lisias o de cualquier otro. De hecho, lo importante no es tanto el problema particular que el de Mirrinunte tiene con el texto del logógrafo, sino con los λόγοι en general y por ello ha sido preciso dar un largo rodeo dialéctico. Porque la retórica se relaciona con todo discurso humano, la cuestión debe analizarse de manera universal, independientemente de si atañe a cuestiones particulares o políticas, sea un discurso epidíctico o las leyes de la ciudad. Anteriormente se hizo hincapié en esta cuestión, especialmente, en los pasajes en los que se recurrió al paradigma del engaño relacionado con un caballo y un asno, y en la alusión al Palamedes de Elea; ahora que el diálogo avanza hacia su final se recapitula lo expuesto (*cf.* 277d6-8). La conclusión ya se adelantó: cualquier discurso concreto es inferior a la práctica dialéctica, que es viva y animada, por lo que quien considere que en un texto suyo (pero también de algún otro) hay algo máximamente estable (βεβαιότητα[995], 277d8) y muy claro (σαφήνειαν, 277d9), tiene una actitud reprobable, independientemente de que se diga o no. Según se señaló, un texto o un discurso oral concreto puede ser valioso como un recordatorio mediante el que recordar la senda que lleva al conocimiento, pero en ningún caso constituye conocimiento en sí mismo. Por eso, cada λόγος concreto, esto es, cada discurso objetivado, es susceptible de emplearse como un medio a través del que alcanzar, depurar o medir el conocimiento, pero en ningún caso puede constituir un dogma o un fin en sí mismo. Por tanto, una proposición objetivada constituye un divertimiento en comparación con la dialéctica, que es la puesta en práctica efectiva del conocimiento. Independientemente de que se sea o no consciente[996], desconocer lo relativo a lo justo y lo injusto (δικαίων καὶ ἀδίκων, 277d7-e1), y a lo bueno y lo malo (κακῶν καὶ ἀγαθῶν, 277e1), es verdaderamente censurable, independientemente de lo que le parezca a la multitud. Por tanto, quien deja un escrito como algo definitivo, no sólo comete el error de creer que el conocimiento puede contenerse en algo fijo, sino que incurre en una de las peores faltas posibles: se despreocupa de buscar la verdad, creyendo que ya la ha encontrado y expresado de una vez por todas.

---

[994] Reproducimos a continuación algunos ejemplos de cómo Fedro contesta mediante preguntas a las preguntas de Sócrates: τίνα τοῦτον; (271c5); τὸ ποῖον; (273e1); οὐδαμῶς· σὺ δέ; (274b11); τίνα τοῦτον καὶ πῶς λέγεις γιγνόμενον; (276a4); τὰ ποῖα; (277a8 y 277d5);

[995] Este adjetivo se opone directamente al dinamismo anímico al que liga Platón el conocimiento. El conocimiento es de objetos estables, a saber, las Ideas, pero en tanto que el humano encarnado no tiene acceso directo a ninguna realidad transcendente, su conocimiento debe estar ligado a la examinación y la revisión constantes, es decir, a un determinado tipo de movimiento.

[996] Yunis (2011: p. 237): "τὸ γὰρ ἀγνοεῖν ... μὴ οὐκ ἐπονείδιστον εἶναι "for to be ignorant while awake or dreaming [i.e. consciously or unconsciously]" [...]".

Fedro sigue fiel a su papel secundario, incapaz de objetar o matizar nada de lo dicho. Por ello, Sócrates prosigue con la recapitulación para ofrecer una caracterización sintética de quién es el filósofo (i. e. el dialéctico) y qué relación guarda con los discursos. Gracias a ella, entre otras cosas, se hace más claro que la crítica a la escritura en realidad no ha sido más que la crítica a cualquier discurso que se pretenda fijo y dotado de conocimiento en sí mismo[997]. A este respecto, resulta una buena pista que se aluda también a los discursos pronunciados por los rapsodas, que sin juicio ni instrucción (ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς[998], 277e8-9), es decir, sin dialéctica, cantan sólo para persuadir (πειθοῦς, 277e9)[999]. El dialéctico debe atender cualquier texto escrito sabiendo que en él hay necesariamente gran parte de juego (παιδιάν [...] πολλὴν, 277e6), ya que independientemente de la materia tratada, nunca un discurso en verso o sin verso (ἐν μέτρῳ οὐδ' ἄνευ μέτρου, 277e7) fue digno (ἄξιον, 277e7) de escribirse (γραφῆναι, 277e8) o pronunciarse (λεχθῆναι, 277e8) con una gran seriedad (μεγάλης [...] σπουδῆς, 277e7-8). El motivo ya se expresó antes. Adviértase que los rapsodas se remontan al período arcaico, en el que la escritura apenas se empleaba y, sin embargo, su memorización oral no parece que constituya un discurso más cercano a la verdad que el de los logógrafos[1000].

En cualquier caso, en ningún sitio se dice que el dialéctico rechace totalmente cualquier λόγος escrito; es más, los mejores (βελτίστους, 278a1) de ellos son recordatorios (ὑπόμνησιν, 278a1) para los que conocen (εἰδότων, 278a1) la materia. No es que el recordatorio no constituya algo de gran valía; de hecho, en tanto que los *Diálogos* son textos escritos y Platón dedicó gran parte de su vida a la redacción, no les hubiese prestado semejante esfuerzo si no constituyesen un valioso almacén para aquel que a través de ellos logra poner en marcha la dialéctica. Precisamente, si se rebaja su valor o se dice que incluso los escritos más excelsos constituyen un divertimiento, esto es porque se contraponen a la práctica dialéctica efectiva, que está ejemplificada en el

---

[997] Brisson (1989: p. 61) ha visto bien que Platón no está arremetiendo contra la técnica escritural en favor de una vuelta a la oralidad antigua. Más bien, establece una crítica que se dirige directamente a uno de los nuevos sistemas educativos de su tiempo, pero que bien podría aplicarse también a la transmisión del conocimiento que se practicaba en la época arcaica. En definitiva, Platón está evaluando las prácticas educativas de su tiempo y ofreciendo su propia propuesta pedagógica: "La critique de l'écriture par Platon ne doit donc pas être interprétée comme l'expression d'une volonté de retour en arrière, mais comme un constant lucide qui reconnaît les limites d'un moyen de communication désormais considéré comme inéluctable, aussi bien en rhétorique qu'en philosophie. Un telle critique ne pouvait être le fait que de quelqu'un qui évoluait dans une civilisation de l'écriture, où le problème de la mémorisation des messages à transmettre avait cessé de dominer la vie intellectuelle, et où, par conséquent, l'esprit humain pouvait prendre du recul pour évaluer les avantages et les inconvénients des divers moyens de communication qui s'offraient désormais à lui".

[998] Nos apoyamos en Yunis (2011: p. 238), quien también ha visto tras estos términos una alusión clara a la dialéctica: "ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς: examination that consists in questioning and answering, and the transmission of knowledge that results therefrom, i.e. dialectic (276e5n)".

[999] Sócrates critica duramente en el *Ion* la pretensión del rapsoda de que su actividad sea una τέχνη y de que su canto constituya una enseñanza valiosa. Sócrates está criticando a aquellos que piensan que el saber puede contenerse en un texto, pero con ello no está abrazando una postura involucionista en favor de la antigua oralidad. Más bien, lo que propone es una novedosa forma discursiva (i. e. la dialéctica) como único método justificado de buscar la verdad y transmitirla.

[1000] Nails (1995: p. 149) ha advertido con gran acierto que la crítica platónica al discurso fijo y muerto no sólo se refiere a los productos de la escritura, sino también al relato oral que dominaba la educación en el período arcaico: para Platón, igual que sucede con los textos escritos, "Homeric discourse is exactly the discourse that is dead, has *no* life of its own".

ejercicio que Sócrates hace con Fedro y que durante todo el diálogo se ha caracterizado como la actividad más importante de todas, al menos, durante el tiempo en el que un alma está encarnada. En definitiva, el dialéctico sabe que los discursos sobre lo justo (δικαίων, 278a3), lo bello (καλῶν, 278a3) y lo bueno (ἀγαθῶν, 278a4) que se enseñan (διδασκομένοις, 278a2), se pronuncian (λεγομένοις, 278a2) en beneficio del aprendizaje (μαθήσεως[1001] χάριν, 278a2) y se escriben realmente en el alma (τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ, 278a3), son los únicos (μόνοις, 278a4) en los que hay una claridad (ἐναργὲς, 278a4) y una perfección (τέλεον, 278a5) digna (ἄξιον, 278a5) de ser tomada en serio (σπουδῆς, 278a5). Sólo los discurso de este tipo pueden tomarse realmente en serio y por eso mismo debe decirse de ellos que son sus hijos legítimos (ὑεῖς γνησίους, 278a6): en primer lugar, el que está en sí mismo, en el caso de que esté en su interior (ἐνῇ, 278a7) por haberlo descubierto (εὑρεθεὶς, 278a7) él, y después de éste, aquellos que siendo hijos y hermanos de éste (ἔκγονοί τε καὶ ἀδελφοὶ, 278a7-b1), hayan sido sembrados (ἐνέφυσαν, 278b2) juntos en las almas (ψυχαῖς, 278b1) de otros en función de su valor (κατ' ἀξίαν, 278b1). Al contrario, conviene despedir/apartar de la mente (χαίρειν ἐῶν, 278b2) los demás discursos[1002].

Pese a que el presente comentario haya señalado que la caracterización de semejante relación con los discursos responde a la definición del dialéctico o del filósofo, lo cierto es que en el diálogo no se dice explícitamente: se limita a sostener que esta es la manera adecuada en la que relacionarse con el λόγος. La cuestión se hace más explícita cuando Sócrates concluye esta caracterización, ya que añade que el hombre que reúne estas condiciones es probablemente el tipo de persona que Fedro y él en sus plegarias pedirían (εὐξαίμεθ', 278b3) llegar a ser. Previamente, Fedro no comprendió que el auténtico retórico era en realidad el filósofo y en esta ocasión es probable que no alcance a captar quién es este tipo de persona y cuál es la relación que tiene con el λόγος y el conocimiento. El filósofo pone en marcha la dialéctica buscando discursivamente rememorar la verdad, la cual yace latente en su propio interior; pero además, en tanto que se preocupa por fomentar la dialéctica en los demás, trata de plantar las semillas necesarias para que cada alma pueda poner en marcha por sí misma la introspección dialéctica. Esta segunda cuestión, que atañe a la educación, constituye una tarea muy difícil y sobre la que no hay ninguna garantía de éxito, como se ve ejemplificado en el intento de Sócrates por convertir a Fedro a la filosofía. Si bien es necesario persuadir para transmitir la dialéctica, no basta con persuadir para enseñarla[1003]: sólo si el alma que la aprende toma autónomamente la tarea de poner en

---

1001 Según dijimos, en el diálogo se está sugiriendo que la enseñanza filosófica no está reñida con la persuasión, hasta el punto que constituye un determinado tipo de ésta. La nota de Bonazzi (2011: p. 159, n. 204) expresa con claridad la relación que guardan la enseñanza y el aprendizaje con la retórica y la filosofía: "filosofia e retorica non sono distinte, perché la retorica propriamente intesa altro non è che la filosofia, nel senso che solo la filosofia è in grado di persuadere veramente. Per capire questa tesi occorrerà capire che persuadere significa propriamente insegnare (διδάσκειν), aiutare a capire (μανθάνειν); [...] e a questa meta può condurre solo la dialettica (cfr. 265d4). È questa capacità che fa di un discorso un buon discorso".

1002 He aquí un nuevo pasaje que sirve para confirmar que la *filología* socrática no constituia más que una estrategia mimética o especular utilizada respecto a su interlocutor. Sócrates no se interesa por cualquier discurso y, según se ha visto, tampoco ve los discursos como un fin en sí mismo.

1003 Rowe (2007: p. 268) ha advertido que lo expuesto por Sócrates sirve como paradigma mediante el que comprender cómo compuso Platón sus diálogos y con qué objetivo: "he [Plato] composed in order to persuade them [i.e. a los lectores] as much as in order to make them think".

marcha la dialéctica se completará el proceso, pero esta cuestión escapa al control del maestro. Precisamente, por ello habla Sócrates de dos tipos de discursos legítimos: por una parte está la búsqueda efectiva de la verdad y por otra el intento de persuadir e instruir a alguien a que la busque por sí mismo. Para expresar esta cuestión, Platón habla de hijos y también de hermanos (ἔκγονοί τε καὶ ἀδελφοὶ, 278a7-b1) del discurso dialéctico: los intentos de Sócrates por persuadir a Fedro son fruto directo de la dialéctica practicada por Sócrates, es decir, son su hijo genuino, pero para que constituyan conocimiento real en el alma de Fedro deben sustituirse por los que éste genere por sí mismo y en sí mismo, incluso si están influenciados por aquéllos. Trabattoni[1004] ha sido uno de los que mejor ha interpretado esta cuestión que comentamos: "perché Platone dice «figli e *fratelli*»? Non sono parole casuali, dettate da una generica intenzione decorativa. Platone vuol dire che in un senso tali discorsi sono figli dei primi, stimolati dalla δίδαξις che questi ultimi sono riusciti a produrre; ma in un altro senso sono fratelli dei primi, e da essi indipendenti, nella misura in cui nessuna δίδαξις è automaticamente efficace a produrre la μάθησις. Si tratta pur sempre di una figliazione indiretta, che non risponde alla struttura apodittica di causa ed effetto. Nell'anima del discente deve nascere, con moto spontaneo, un discorso fratello del primo, autonomo e libero, al quale il primo può contribuire solo con l'efficacia dello stimolo".

A pesar de que el discurso de Sócrates está dotado de τέχνη, si Fedro no es lo suficientemente autónomo[1005] como para generar discursos dialécticos por sí mismo, la enseñanza no se producirá. De hecho, esto mismo es lo que ejemplifica el diálogo. En este punto, Fedro dice estar de acuerdo y que quiere y pide ser tal y como es el humano que Sócrates ha descrito (*cf*. 278b5-6). Esto es, Fedro ha sido persuadido por la dialéctica, pero no ha conseguido aprender nada[1006]. Fedro no ha escrito en su alma ningún discurso propio que esté animado y sea capaz de defenderse a sí mismo, o lo que es lo mismo, durante toda la conversación se ha divertido con los discursos, es decir, ha estado recreándose con ellos, sin ser capaz de ir más allá, hacia eso que Sócrates ha designado como lo único serio de cuanto se relaciona con los discursos.

La batalla por convertir en filósofo a Fedro se ha perdido, pero todavía queda un segundo nivel en el que el diálogo está tratando de persuadir y enseñar la dialéctica: es el nivel que va entre Platón y el lector del diálogo. Por eso, en lo sucesivo se hará explícito que el tipo de hombre que se estaba describiendo no era sino el filósofo. Sin embargo, antes de comentar esta postrera cuestión, conviene recapitular lo expuesto sobre la escritura y los discursos.

---

[1004] Trabattoni (1994: p. 70).

[1005] Szlezák (1989²: p. 75) ha visto bien que la filosofía va unida a cierta autonomía: "Fedro, fiducioso nell'autorità e nell'educazione, deve essere sottratto all'educazione libresca e condotto verso un pensare autonomo".

[1006] *Contra* Yunis (2011: p. 239), que interpreta las respuestas de 278b5-6 (παντάπασι μὲν οὖν ἔγωγε βούλομαί τε καὶ εὔχομαι ἃ λέγεις) y de 279c6-7 (καὶ ἐμοὶ ταῦτα συνεύχου· κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων) como signos claros de que Sócrates ha logrado convertir a Fedro a la filosofía. Según estamos sugiriendo, las respuestas no dan ninguna muestra de un posicionamiento lúcido por parte de Fedro y, por tanto, resulta mucho más verosímil pensar que Fedro ha sido *persuadido*, pero no *educado*. Según dijimos, la filosofía es retórica, pero un tipo de retórica muy concreta, a la que no le basta con persuadir para garantizar el aprendizaje. Más todavía, ni siquiera parece que la persuasión se enraíce en cuestiones doctrinarias, sino que Fedro se fascina por su elocuencia, la cual le permite erigirse en vencedor mediante el lenguaje.

**II. 10. 4. Recapitulación y breve consideración sobre la naturaleza de los *Diálogos*: oralidad y escritura**

En las últimas décadas la crítica platónica a la escritura en el *Fedro* y en la *Carta VII* ha sido objeto de atención constante para los estudios que han tratado de caracterizar el desarrollo que sufre Grecia entre las llamadas época arcaica y época clásica. En la década de los 60, Havelock[1007] fue uno de los pioneros en abordar la importancia que tuvo el desarrollo de la técnica escritural alfabética en la evolución de la sociedad y del pensamiento griego. Buena parte de los investigadores están de acuerdo en que el sistema de escritura alfabética fue introducido en Grecia en la primera mitad del siglo VIII a.C. La época anterior, conocida como período oscuro, se basaba plenamente en la comunicación oral, y las primeras πόλεις griegas son en cierta medida herederas de aquella sociedad. En un inicio, el peso de la escritura era residual[1008] y sólo tras un largo proceso adquirió un papel sustantivo. Por poner un ejemplo significativo, los cantos de Homero, el mayor educador de Grecia, si bien posteriormente fueron transcritos, en un inicio se remontan a una tradición oral anterior.

Resulta difícil determinar en qué siglo la escritura alcanzó un estatuto definitivo. Algunos, como Havelock, han sostenido que seguramente esto no sucedió hasta el siglo IV a. C, pero lo cierto es que la escasez de documentos que conservamos de los siglos anteriores dificulta determinar si el proceso cristalizó realmente en esta época o si fue antes[1009]. Los trabajos de Havelock supusieron un gran impacto y todavía constituyen un punto de referencia y de discusión obligada, si bien en algunos puntos sus tesis son un tanto exageradas; así, algunos autores han señalado que establecer en los siglos VI y V una división clara entre oralidad y escritura resulta demasiado simplista[1010]. Ahora bien, de lo que no hay duda es de que en la época de Platón la escritura estaba adquiriendo cada vez un peso mayor y comienza a imponerse sobre la tradición oral. Según señala Werner[1011], "Plato's own lifetime, therefore, marks a key moment of transition in the cultural history of Athens, as the long-engrained habits of an oral culture were gradually being displaced by the new technology of writing. Indeed the literary and artistic sources of the fifth and fourth centuries give a number of signs as to the newfound role and prominence of the written word. Philosophers, historians, sophists, orators, poets, tragedians, and physicians all committed their ideas

[1007] E. Havelock (1996; 2002²).

[1008] Con Pòrtulas (2009²: p. 262), pensamos que en un primer momento la escritura tuvo un rol *monumental* y *catalogador:* "Sembla que l'escriptura fou aplicada, en primer lloc, a objectius decoratius, cerimonials i sumptuaris, més que no pas a pragmàtics. També va servir força aviat per a identificar els propietaris de determinats objectes valuosos".

[1009] Conservamos un porcentaje muy escaso de los textos de la Grecia antigua, lo que dificulta estudiar su papel real; empero, todavía resulta más complicado analizar el fenómeno conocido como *oralidad*: Havelock (1996: p. 73), que se refiere principalmente a la épica de Homero y de Hesíodo, expresa una de las paradojas inherentes a estudiar dicho fenómeno: "cuando tratamos de entender la oralidad [...], el principal material que se nos ofrece como fuente para la investigación es textual".

[1010] Afirma Kahn (2003: pp. 140-141): "we can reject the simplistic dichotomy between oral culture and literate culture for the period in question, the sixth and fifth centuries B.C.E. Writing had been available in Greece since the eighth century, and it is difficult to believe that either Greek mathematics or Greek natural philosophy could have appeared in a preliterate society. Some level of literacy was needed for the development of the sciences in Greece in the sixth and fifth centuries, just as literacy was presupposed in the much earlier development of mathematics and astronomy in Mesopotamia".

[1011] Werner (2012: p. 183).

to writing, and it is during this period that we see the first references to books, book circulation, and reading". Por ello, el testimonio platónico ha sido estudiado como un elemento fundamental para extraer conclusiones al respecto de semejante proceso.

Platón vive un momento en el que la técnica escritural se va imponiendo con fuerza y él mismo extrae rendimiento de sus ventajas y potencialidades, escogiéndola como medio a través del cual plasmar una vasta obra. No obstante, según se ha sugerido anteriormente, Platón no se sitúa ni con la vanguardia que abraza acríticamente la nueva tecnología, ni con los tradicionalistas que critican y se oponen a las nuevas condiciones sociales y técnicas. Esto es lo que permite que un autor como él, que dedicó gran parte de su vida a redactar textos escritos, pueda elaborar una dura crítica a la escritura, tratando de mostrar algunos de sus límites inherentes.

Lo antescrito ha explicitado nuestra interpretación del significado de semejante crítica, la cual no sólo se refiere al texto escrito, sino a cualquier discurso que se objetive y sea considerado como un conocimiento en sí mismo. En cualquier caso, se trata de un pasaje que ha suscitado gran número de interpretaciones y un intenso debate, que, como Bonazzi[1012] señala, no siempre ha contribuido a una mejor comprensión del texto, ni de la filosofía del Académico; por ello, nos vemos obligados a referirnos a él brevemente.

Referencia ineludible a este respecto es la monografía de la profesora Burger[1013], cuyo título, *Plato's* Phaedrus*. A Defense of a Philosophic Art of Writing*, adelanta la tesis principal del libro: el *Fedro* funciona como un diálogo auto-reflexivo en el que Platón elabora una defensa de la técnica escritural que él mismo empleó, esto es, el arte dialéctico de la escritura ("the Platonic art of writing"; "the dialectic art of writing"). La provocadora tesis, que defiende que Platón hizo una apología de su arte escritural en un diálogo en el que encontramos una crítica explícita a la escritura, tiene varios problemas insalvables. Para la cuestión que nos ocupa, basta que nos refiramos a dos de los principales: a) por una parte y según lo señalado, el del λόγος escrito no es sino un problema particular dentro del tema del λόγος en general. El diálogo aborda de manera extensa lo relativo a los textos escritos, pero también aquello que atañe a los discursos orales, por lo que su tesis de que el arte de la escritura filosófica es el tema subyacente al diálogo resulta discutible y no está bien justificada. Pensamos que el objetivo principal del diálogo no son los escritores de la ciudad[1014], a los que no se les concede la opción de defenderse. Fedro es un personaje de escasas dotes intelectuales, pero no es un simple medio a través del cual criticar a aquéllos, sino que su problema, a saber, el relativo a la filología y la *recepción* de los discursos, constituye el asunto central y, por cierto, de gran relevancia para el *lector* de diálogos platónicos. Lo que trata de demostrar no es el auténtico arte de la escritura (si no, ¿qué sentido tendría extenderse tanto en la cuestión de la retórica o referirse al concepto de καιρός?), sino la manera correcta (filosófica) de relacionarse con los discursos. b) Por otra, su tesis descansa en una idiosincrática interpretación del mito de Theuth y Thamus. Según la autora, la respuesta de Thamus no se da desde una perspectiva humana, sino desde la divina u omnisciente, por lo que se trata de un criterio que no debe ser aplicado a los

---

1012 Bonazzi (2011: p. XXXVIII): "Negli ultimi anni, il significato ultimo della critica platonica alla scrittura ha scatenato accese polemiche, che non sempre hanno contribuito a una migliore comprensione del testo".
1013 Burger (1980).
1014 *Cf.* Burger (1980: p. 107).

humanos y, por tanto, el lector debe interpretarla irónicamente. Más todavía, sostiene que el mito egipcio no critica *todos* los discursos escritos, sino, sobre todo, los jeroglíficos. La cuestión ha sido respondida debidamente por algunos de los que posteriormente comentaron el diálogo: la crítica platónica se aplica a los textos en general, si bien, esto no excluye que, como sucede con los discursos orales, haya algunos, a saber, los dialécticos, que sean superiores a otros. La autora defiende que el carácter fijo e inerte que critica Thamus se refiere al de los jeroglíficos, pero lo cierto es que puede aplicarse a cualquier escrito alfabético. Según señaló Szlezák, cuando Sócrates habla de συγγράμματα en 257e-258c y en pasajes posteriores, no se está refiriendo ni a jeroglíficos ni a *escritos didácticos*, sino a *escritos* en general[1015]. El motivo de que todo discurso objetivado sea incapaz de albergar un conocimiento real es que éste sólo se da en el alma. En cambio, la monografía a la que nos referimos, tratando de defender su tesis analiza de manera muy ambigua esta cuestión: en ocasiones subraya que la escritura dialéctica es valiosa, sobre todo, porque orienta hacia la práctica dialéctica real, mientras que en otras, defiende la compleja tesis de que Platón está procediendo a una especie de parricidio respecto a Sócrates y señalando que el texto dialéctico es capaz de subsistir y defenderse a sí mismo con independencia del original-padre del que él se reconoce la copia[1016]. Además, su hipótesis de que el veredicto de Thamus toma una óptica meramente divina carece de apoyo textual: Theuth presenta su invención para que sea difundida entre los demás egipcios (τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίοις, 274d6) y Thamus responde teniendo en cuenta el daño o beneficio que supondrá para los que vayan a emplearlo (τοῖς μέλλουσι χρῆσθαι, 274e9). No da la impresión que la cuestión esté siendo tratada desde una perspectiva únicamente divina, sino, especialmente, en relación a los humanos. De hecho, una técnica semejante no tendría ninguna utilidad para dioses omniscientes y de ingente memoria. La tesis de Burger no parece que acierte a extraer el mensaje platónico de este pasaje.

Relevante resulta la crítica a una de las interpretaciones que la propia Burger atacó en su monografía[1017]: la tesis de *las doctrinas no escritas de Platón* de la escuela conocida como Milano-Tübingen[1018], cuya interpretación se extendió con fuerza entre los intérpretes europeos hasta fechas muy recientes. Su lectura, apoyada en algunos pasajes aristotélicos y en noticias indirectas, sostiene que la crítica platónica a la escritura debe hacer pensar que la auténtica *doctrina* platónica no recae en los escritos, sino en las lecciones orales de la Academia, en las que Platón habría desarrollado un complejo sistema metafísico, el cual se basaría en dos principios contrapuestos, a saber, lo Uno y la Díada, sosteniendo que Platón era consciente de que el discurso escrito solamente puede servir como recordatorio, mientras que el discurso oral sí que tiene la capacidad de transmitir la verdad. Como se advertirá, en tanto que ligan el conocimiento a un tipo de discurso y no a la búsqueda interior que cada alma debe

---

1015 *Cf*. Szlezák (1989²: pp. 79-82). De hecho, en la actualidad prácticamente ningún comentarista pone en cuestión que la crítica platónica de la escritura deba aplicarse a sus propios escritos; por poner otro ejemplo, citamos a Kahn (1996: p. 382): "Thus the *Phaedrus'* strictures on writing apply to all of Plato's work".
1016 *Cf*. Burger (1980: p. 90).
1017 *Cf*. Burger (1980: p. 149, n. 63).
1018 Nos referimos principalmente a los trabajos de H. Krämer, K. Gaiser, Szlezák y G. Reale. Para una caracterización más detallada, véase Arana (1998).

llevar a cabo autónomamente, nuestra interpretación es contraria a la de aquéllos[1019]. En lo sucesivo, continuaremos con el comentario sin elaborar una crítica a los puntos débiles de la tesis de los de Milano-Tübingen, puesto que se trata de una labor realizada de manera extensa y acertada por el profesor Trabattoni[1020] y con la que estamos de acuerdo.

Según los representantes de la escuela Milano-Tübingen, el núcleo fuerte de la filosofía platónica debe encontrarse siempre un paso más allá de los textos platónicos. Si bien estamos de acuerdo con esta premisa, negamos que dicho paso recaiga necesariamente en una serie de enseñanzas que únicamente sean transmisibles oralmente. La filosofía platónica es una búsqueda activa de la verdad, en tanto que fundamento del pensar y actuar en la ciudad. En ese sentido, la dialéctica no depende de ningún discurso en concreto, sino de la búsqueda discursiva que trata de (re)conocer la huella de las Ideas en nuestra alma y con ello, la auténtica naturaleza de las entidades. Por tanto, sin negar que en buena medida la práctica de la Academia[1021] debía consistir en un examen de algunas tesis epistemológicas en busca de una depuración y profundización del conocimiento de la verdad entre gente bien dispuesta a ello, eso no implica que los *Diálogos* del maestro constituyesen un pasatiempo o un mero protréptico para los no iniciados. La discusión oral de la Academia permitía que el debate fuese vivo y que el λόγος se emplease como medio a través del que avanzar hacia la verdad, sin constituir un sistema de dogmas fijos. No puede negarse que los *Diálogos* están lastrados con algunos de los problemas que el propio Sócrates ha señalado en el *Fedro*: por una parte, si se les pregunta, siempre repiten lo mismo, sin ser capaces de defenderse a sí mismos y con una naturaleza fósil; por otra, no pueden decidir a quién deben hablar y cómo, ajustando el discurso a su interlocutor, y corren el riesgo de ser malinterpretados y de errar en tanto que intentos de conducción anímica hacia las Ideas. Y a pesar de ello, los diálogos de Platón ponen en juego una serie de discusiones que problematizan la cuestión del conocimiento y en la que se trata de avanzar hacia él, ofreciendo, incluso, algunas hipótesis al respecto. En ese sentido, si bien no hay garantía alguna de que el lector los emplee como es debido o de que comprenda su naturaleza, es incontrovertible que *pueden* servir como recordatorio para la eternidad y que, independientemente del lugar y del período en el que se encuentren, potencialmente pueden suscitar en el lector un discurso vivo que problematice las tesis expuestas y que trate por sí mismo de alcanzar el conocimiento de la auténtica realidad. En ese sentido, a través de sus textos Platón estaría cultivando mediante una segunda vía, paralelamente a la Academia, la transmisión del conocimiento, pero no como una serie fija de proposiciones a memorizar, sino en tanto que recordatorio susceptible de impulsar a los lectores hacia la filosofía, si es que éstos

---

[1019] Con ello no negamos que algunos de los trabajos de los que defienden esta tesis no resulten de interés y de un notable valor herméutico. Sin ir más lejos, en este trabajo se ha tenido muy en cuenta el análisis que Szlezák (1989[2]) hace del verbo βοηθεῖν en el *Fedro*.

[1020] *Cf.* Trabattoni (1994). Véanse también las recensiones publicadas el año 1993 en el *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* por algunos miembros de *Hermenèutica, Platonisme i Modernitat*: Fernández Ramos (1993a; 1993b); Ibáñez (1993a; 1993b); Monserrat (1993a; 1993b).

[1021] Hadot (1995: p. 93) ha señalado acertadamente el sentido que debió tener la Academia para Platón, en tanto que la filosofía constituye una forma de vida ligada a la búsqueda de la verdad y no una memorización o interiorización de una serie de proposiciones: "La philosophie ne peut se réaliser que par la communauté de vie et le dialogue entre maîtres et disciples au sein d'une école".

lo *reciben* como conviene, esto es, dialécticamente, para (re)conocer aquello que en potencia ya saben.

Por todo esto, no debe causarnos perplejidad que los *Diálogos* hayan suscitado tantos problemas durante la historia del pensamiento y, es que, como Alfred North Whitehead sostuviese, toda la historia de la filosofía puede ser considerada como una serie de notas a pie de página a Platón. La naturaleza de sus ficciones dramáticas es tal que sirve para potenciar que el lector piense por sí mismo, i. e. de manera autónoma. Los diálogos, si cumplen su objetivo, deben conducir al lector a reflexionar por sí mismo sobre lo que la conversación ha planteado. En ese sentido, el diálogo escrito siempre debe llevar al lector un paso más allá, si es que quiere constituirse un objeto capaz de sembrar el conocimiento en el lector. Pero los diálogos de Platón, si bien suscitan muchos problemas y ofrecen soluciones susceptibles de ser discutidas, lo cierto es que no son una propuesta al libre-pensamiento. Al contrario, según lo que se deriva de los diálogos y del propio *Fedro*, pensar es ejercer la dialéctica o la reminiscencia, mediante la cual se debe tratar de alcanzar el conocimiento de la auténtica realidad. Pensar en Platón siempre va ligado a un método preciso y está enmarcado en unas reglas epistemológicas y ontológicas discutidas en algunos pasajes del *Corpus*; pensar en Platón apunta hacia el conocimiento de las Ideas[1022] o de los primeros principios, y el *Fedro* constituye uno de los textos que permiten comprobarlo.

Obviamente, la no muy elevada estatura intelectual de Fedro impide que se puedan cuestionar problemas como la existencia de las Ideas o reflexionar sobre qué Ideas existen y qué otras no. También por este motivo, el diálogo que comentamos no está cargado con problemas epistemológicos de una complejidad elevada y, sin embargo, en tanto que aborda de manera directa el problema de la recepción del λόγος oral y escrito, constituye un texto cuya relevancia es de primer orden para comprender la παιδεία platónica, ora como texto que nos permite reflexionar sobre la naturaleza de los *Diálogos*, ora como reflexión general sobre el λόγος, que aporta luz sobre las prácticas discursivas de la Academia. Dicho esto, como el propio Platón plasma por medio de Sócrates, el escritor, en cierto sentido, deja sus creaciones a merced de la suerte que les toque correr, pues, cuando él no está presente, los textos no pueden defenderse por sí mismos. En función del lector, los textos platónicos pueden contribuir en la transmisión del conocimiento o pueden constituir un mero pasatiempo literario, tal y como le sucede a Fedro con el texto de Lisias y la conversación con Sócrates. El intérprete, en este caso el que esto escribe, debería asumir la tarea de ejercer de padre putativo del texto, tratando de *animarlo*, es decir, tratando de responder a los problemas que plantea y ofrecer una justificación de los parlamentos y de sus silencios.

La conversación oral con sus discípulos le permitiría a Platón moldear con precisión sus palabras respecto a su auditorio y medir a continuación el efecto de éstas, y sin embargo, la escritura le permite ensanchar espacial y temporalmente su intento pedagógico. Obviamente, Platón no debía de pensar que cualquier lector de sus textos llegaría a ser un filósofo, pero seguramente escribió de tal manera que aquellas almas

---

[1022] Por tanto, pensamos que obras como las de Ferrari (1987) yerran al ofrecer una imagen excesivamente abierta de Platón y conviene tener muy presente las palabras de Bonazzi (2011: pp. XXXV-XXXVI): "Naturalmente, non si deve inferire essere da ciò un'immagine troppo "aperta" di Platone, come se il suo insegnamento invitasse piú a cercare che a trovare: tutto al contrario!".

con una naturaleza potencialmente inclinada a la práctica de la filosofía pudiesen impregnarse de sus problemas y ser conducidos hacia la puesta en práctica autónoma de la dialéctica. Gracias a la escritura, Platón sigue vivo en el siglo XXI, continuando su labor de conducir a ciertas personas hacia la filosofía y el platonismo. Dicho en términos próximos a los del diálogo, gracias a la técnica de la escritura y al arte empleado por su autor, los *Diálogos* constituyen algo así como semillas inmortales que van fecundando indefinidamente aquellas almas en las que pueden desarrollarse hasta hacer germinar una planta que labrará a su vez nuevas almas. Al fin y al cabo, podemos suponer que si Platón dedicó tanto tiempo y esfuerzo a crear unas obras tan trabajadas y meditadas, no sólo veía los límites inherentes a las letras, sino también sus ventajas y potencialidades.

El *Fedro*, en tanto que diálogo escrito, debería suscitar en el lector un efecto contrario al que representa la figura de Fedro. Lejos estamos del esquema general de la tragedia ática, en la que el espectador debe atemorizarse ante la caída del héroe trágico, tratando de evitar reproducir su exceso: en la ficción dramática de este caluroso día de verano, el lector debe ser persuadido y espoleado por el héroe filosófico Sócrates, tratando de adoptar un posicionamiento autónomo y reflexivo similar al suyo, en busca de la auténtica realidad; en cambio, debe tratar de evitar reproducir la *pasividad receptiva* del de Mirrinunte, que a todas luces se dibuja como un anti-héroe filosófico. En Platón la μίμησις es oportuna sólo cuando se trata de una imitación de lo divino, de lo cual sólo pueden predicarse cosas positivas.

Los *Diálogos* constituyen un protréptico, pero no en tanto que mero intento de conversión de los no iniciados. La pedagogía platónica no constituye tanto la transmisión de un sistema, como la discusión activa de un método mediante el que tratar de alcanzar la verdad. En ese sentido, pensamos que los textos de Platón constituyen un problema real y una invitación a la filosofía no ya para aquellos no iniciados en el platonismo, sino para cualquier lector, incluidos los miembros de la Academia. Parece probable que buena parte de los problemas discutidos en la Academia fuesen también discutidos en los *Diálogos*. Ahora bien, en tanto que es de suponer que en la Academia no habría personajes de una naturaleza anti-filosófica como la de Fedro, es plausible que la discusión no fuese análoga a la mantenida entre Sócrates y aquél, y sí más cercana, en cambio, a la discusión que han mantenido entre sí los diferentes intérpretes de esta obra.

Algunos de los diálogos se prestan a un público más amplio que otros, pues en función de la estatura filosófica de los interlocutores de Sócrates, la discusión aborda cuestiones más o menos intrincadas. En ese sentidos, como el propio Kahn[1023] ha señalado, los diálogos en los que el interlocutor de Sócrates no es un filósofo se prestan más a un público amplio y uno de los objetivos de Platón podría ser el de elaborar un protréptico mediante el que competir con otros educadores, como Isócrates y Antístenes, entre otros. Ahora bien, el ejemplo concreto de *Fedro*, cuya interpretación ha sido muy controvertida desde antiguo, hace evidente que el hecho de que el interlocutor de Sócrates sea intelectualmente mediocre no significa que el problema planteado sea menor o simple. En ese sentido, cuando Kahn[1024] afirma que el *Fedro* constituye el último diálogo destinado al gran público, mientras que otros como el

[1023] *Cf.* Kahn (1996: pp. 380-382).
[1024] *Cf.* Kahn (1996: p. 382).

*Parménides* y el *Teeteto* constituyen las piezas destinadas para los ya iniciados en la filosofía, conviene no perder de vista que los diálogos que son más accesibles al público en general, por ello no dejan de plantear problemas que para el filósofo iniciado siguen siendo de primer orden y sobre los que resulta urgente que reflexione. En ese sentido, el *Fedro* y los anteriores diálogos, pese a que tengan interlocutores más o menos modestos intelectualmente, no sólo constituyen diálogos iniciáticos y propagandísticos para los no versados en la filosofía platónica, sino que plantean cuestiones sustantivas que el filósofo debe resolver. Así, pese a que estamos de acuerdo con Kahn en que la filosofía del Académico no experimenta ningún cambio drástico entre sus primeras y sus últimas obras, pensamos que yerra cuando defiende que Platón escribe unos diálogos en los que las conversaciones de Sócrates se amoldan a diferentes tipos de interlocutores, para que, análogamente, sus *Diálogos* sean susceptibles de causar el efecto deseado sobre diferentes perspectivas o tipos anímicos[1025], es decir, sobre un tipo de auditorio más amplio. Un diálogo como el *Fedro*, por ejemplo, sólo puede causar la *psykhagogía* dialéctica sobre un alma potencialmente filosófica, pero en ningún caso sobre una del carácter/perspectiva de Fedro. Por tanto, creemos que sin que cambie sustancialmente sus tesis ontológicas y epistemológicas, los diferentes interlocutores de los diálogos responden más bien a la pretensión de hablar sobre problemas diferentes que Platón detecta en relación a la ciudad y del conocimiento, y que para ello, en cada ocasión pone frente a Sócrates el interlocutor que resulta más idóneo. Los *Diálogos* no sirven tanto para tratar de persuadir a los diferentes puntos de vista que existen a la ciudad, cuanto para mostrar a los que son capaces de tomar consciencia de ello, que de entre la gran pluralidad de perspectivas de la ciudad, la filosófica es la más adecuada de todas.

### II. 11. El descenso dialéctico y la plegaria final a Pan

#### II. 11. 1. Llega el momento de culminar el rodeo y regresar a la ciudad (278b7-279b5): el mensaje para Lisias, Homero, Solón e Isócrates

El largo rodeo dialéctico ha llegado a su fin, y tras meteorologizar y charlatanear sobre cuál es la manera correcta de crear y recibir el λόγος, es hora de que Fedro descienda (278b8: καταβάντε) a la ciudad y resuelva el problema concreto que ha propiciado la discusión, pues, según defiende la presente tesis, ese era el objetivo que Sócrates ha perseguido durante todo el encuentro. Toda la conversación previa, en la que Sócrates ha bromeado (a veces más maliciosamente que otras) con su interlocutor y ha empleado la ironía constantemente, es designada como un *juego* (*cf.*

[1025] *Contra* Kahn (1996: p. 381): "If we assume that Plato's practice, throughout his literacy career, corresponds *grosso modo* to the rhetorical theory of the *Phaedrus*, it follows that the philosophical content of each dialogue is adapted to the personality". Sin negar que Sócrates adapte su discurso a la personalidad de Fedro y que Platón tenga en cuenta algunas cualidades de sus posibles lectores a la hora de confeccionar sus textos, de la teoría retórica del *Fedro* no se sigue que cada diálogo haya de estar elaborado en función de los distintos tipos de alma que existen. Si Platón tenía la pretensión de conducir hacia la filosofía a sus lectores, parece necesario que todos sus diálogos se destinasen a almas potencialmente filosóficas. Dicho diversamente, no vemos ningún motivo por el que Platón debiese adecuar sus obras a temperamentos tales como el del Fedro, pues el Académico era consciente de que resulta imposible conseguir que ciertas personas se conviertan a la filosofía; el buen agricultor debe saber en qué tipo de tierra es cultivable.

278b7: πεπαίσθω[1026]) sobre los discursos. Ahora bien, el juego socrático, esa meteorología y charlatanería practicada esta vez con sarcasmo, tenía el serio objetivo de enseñar a su interlocutor el método que le permitiese resolver su problema vital: la dialéctica. Tras el intento de conducción anímica hacia la verdad general, Fedro debe regresar a la ciudad y medirse con los discursos particulares que en ella circulan y con sus creadores; así, el primer objetivo debe ser Lisias, autor del texto con el que arrancó el diálogo y mediante el que se muestra el problema del de Mirrinunte. Más todavía, según señalamos, Sócrates vituperó a su antojo el texto de Lisias, sin estar su autor presente y Fedro se mostró incapaz de socorrerlo. Así, es hora de que Fedro vaya a la ciudad y se mida por sí mismo con el texto de Lisias y su autor, que, sin duda, sabrá prestarle cierta ayuda.

Lamentablemente, Fedro no ha aprendido nada y el paseo extra-muros no ha constituido el gran rodeo dialéctico que su interlocutor tenía en mente, el cual le hubiese permitido liberarse de los falsos saberes que circulan por la ciudad. El escaso relieve intelectual de Fedro hace improbable que pueda volver a la ciudad y plantarle cara de manera mínimamente sólida a Lisias, uno de los escritores más reputados de su tiempo. Según se dijo, para ello no le bastará con reproducir las palabras de Sócrates, de Thamus o de quien quiera que hable, sino que tendrá que reflexionar por sí mismo en función de lo dicho a este respecto. En este punto del diálogo, a Sócrates no le puede pasar desapercibido que Fedro no ha aprendido gran cosa y, sin embargo, no duda en enviarlo de vuelta a la ciudad, seguramente, tras comprender que no tiene sentido seguir tratando de sembrar la filosofía en una tierra que no se presta a ello. Por eso mismo, no se limita a enviarlo de vuelta, sino que, como a un heraldo, le da el mensaje que debe transmitir (ἐπέστελλον, 278c1) a Lisias y a quienes escriben discursos en la ciudad con pluma autorizada. Puesto que no ha aprendido nada, a Fedro no se le dice que regrese a la ciudad y ponga en marcha lo aprendido, sino que, en tanto que continúa con una actitud similar a la del inicio del diálogo, se le da un mensaje, para que como él mismo pretendía hacer con el Ἐρωτικός de Lisias al principio del diálogo, lo aprenda y lo difunda en la ciudad; Fedro no puede superar su papel de intermediario discursivo: la iniciación no ha tenido éxito y Fedro debe retornar a la ciudad con el mismo rol que desempeñaba previamente. Además, el mensaje a transmitir, fruto del recorrido dialéctico practicado, no debe ser enviado como una profecía filosófica, sino como el producto de una revelación: unas palabras escuchadas junto al arroyo y el santuario de las ninfas (ἐς τὸ Νυμφῶν νᾶμά τε καὶ μουσεῖον, 278b8-9) del lugar y que reclamaban a Fedro y a Sócrates transmitirlas (ἐπέστελλον, 278c1) a Lisias, entre otros. Obviamente, la alusión al arroyo y al santuario de las ninfas y la cuestión de la revelación recoge el juego de pasajes anteriores (*cf*. 230b5 ss.; 241b4; 263d5), y sirve para que Sócrates pueda continuar con la estrategia anterior, en la que

[1026] Velardi (2006: p. 313, n. 307) sostiene que el pasaje se refiere a la "definizione della scrittura filosofica come gioco (277e5-6)". El problema es que Sócrates no es Fedro y que el primero no le ha escrito ningún discurso al segundo. Más bien, pensamos que la noción de juego debe referirse a todo el intento pedagógico-dialéctico de Sócrates por hacer que la filosofía brote en Fedro. La dialéctica es descrita por aquél como la actividad más seria de todas, pero eso no quita que pueda practicarse a modo de juego, como de hecho se hace, sin perder de vista la importancia de la cuestión. De hecho, en el diálogo las nociones de seriedad y juego no deben entenderse en una contraposición plena: los filósofos conciben la filosofía como la actividad más serie de todas, pero ello no implica que no la desarrollen en un tono de hilaridad y camaradería. Al contrario.

decía no saber nada y hablar siempre por boca de otros, como si de una vasija (*cf.* 235d1) se tratase. No puede saberse si Fedro, que ha sido persuadido, pero que no ha aprendido nada, regresará a la ciudad señalando que el mensaje a transmitir procede de las ninfas o si es Sócrates quien se lo ha legado. Seguramente, la persuasión socrática no ha sido tan profunda como para que Fedro, un personaje históricamente vinculado con una acusación por parodiar los Misterios y relacionado con los círculos ilustrados de la ciudad, vaya a regresar a la ciudad hablando de revelaciones o creyéndose que el discurso no es un producto socrático (*cf.* 275b3-4). Probablemente, a Lisias le resultaría ridícula la cuestión y también al propio Fedro, que preocupado como está por las opiniones que circulan por la ciudad y la fuente de la que proceden, medirá debidamente sus palabras. No obstante, más allá de su hilaridad y parodia, el *juego* socrático puede contener un mensaje a considerar *seriamente*: la filosofía no tiene que ver con la revelación de una voz autorizada, sea de los antiguos o de los modernos, sino que independientemente del origen de un discurso, se fija en el valor de lo que dice y lo examina.

Defendemos que el intento pedagógico de Sócrates ha fallado y que por tanto, toda la conversación se habrá manifestado como un juego estéril, si Fedro no es capaz de realizar la κατάβασις a la ciudad-caverna. Sin embargo, esta parte final resulta de gran relevancia, pues la batalla no está perdida en todos los niveles: si bien la ψυχαγωγία de Sócrates respecto a Fedro no ha tenido el resultado deseado, existe un segundo nivel, a saber, el que vincula a Platón y al lector, en el que puede que no haya sucedido lo mismo, y en ese sentido, las últimas líneas que hablan sobre el regreso a la ciudad deben ser consideradas con cautela. Al fin y al cabo, tras la lectura, el lector debe cerrar las hojas del diálogo y regresar a la actividad en la ciudad, poniendo en práctica, si el experimento ha funcionado, algunas de las cuestiones expuestas en la conversación y preguntándose a sí mismo qué ha aprendido mediante el ejercicio literario.

Conviene prestar atención a las personas a las que Fedro debe transmitir el mensaje: "a Lisias y también a cualquier otro que componga discursos, y a Homero y a cualquier otro que haya compuesto sus poesías sin melodía o para ser cantadas, y en tercer lugar a Solón y a cualquiera que, ocupado en los discursos políticos, redacte textos a los que llame leyes" (278c1-4). Ciertamente, el texto que Fedro traía consigo era de Lisias, pero el pasaje sirve para señalar que el problema de la escritura se ha tratado de forma universal, igual que previamente se abordó la cuestión del λόγος desde una perspectiva general; por tanto, no sólo se han ofrecido armas para medirse con el logógrafo Lisias, sino con cualquier escritor[1027]. Más aún, en tanto que la discusión anterior ha medido la relación de lo escrito con su capacidad para ofrecer conocimiento, alude a la necesidad de juzgar a todo escritor y a sus textos en función de su valor educativo, el cual, como se dijo, debe medirse en relación a su capacidad de ejecutar y potenciar la dialéctica. El diálogo está llegando a su final y el lector, como

[1027] Hackforth (1952: p. 167) ha sido uno de los comentaristas que han advertido con mayor claridad esta cuestión: "The conjunction (278c) of Lysias and other λογογράφοι with the poets (Homer) and legislators (Solon) takes us back to an earlier passage (258a-c): here, as there, the purpose is to generalize the judgment passed upon "composition" [...]. The fundamental distinction for Plato is between those, whether speakers or writers, who rest on basis of dialectic, who posses the truth about that on which they speak, and the ability to uphold it, and those who do not".

Fedro[1028], debería preguntarse qué ha aprendido o qué no. Habiéndose dicho que la retórica abordaba todos los campos discursivos, independientemente de que su carácter sea público o privado, pensamos que se está sugiriendo que el lector debe regresar a la ciudad y, siguiendo el método expuesto anteriormente, juzgar adecuadamente el valor de cualquier texto escrito que le presenten. Así, Lisias, Homero y Solón sirven como diferentes máscaras que cubren la totalidad de escritores de discursos[1029]. El primero era logógrafo, por tanto, dominaba la redacción de discursos judiciales. Además, en el *Fedro*, su Ἐρωτικός, sea un discurso epidíctico o una epístola amorosa, debe circunscribirse a la esfera privada, en la que ha conseguido cautivar al de Mirrinunte. En definitiva, al mencionar "a Lisias y también a cualquier otro que componga discursos", debe entenderse que el pasaje alude a cualquier escritor de discursos, es decir, a cualquier rétor, ya sean sus productos textos públicos (esto es, forenses) o privados. No menos relevante, al referirse a estos escritores de discursos, se está apuntando hacia la oratoria en general, como un nuevo tipo de educación que está imponiéndose con fuerza en la ciudad. Sócrates se refiere también a los antiguos educadores, a saber, los poetas. Precisamente, al referirse "a Homero y a cualquier otro que haya compuesto sus poesías sin melodía o para ser cantadas"[1030], probablemente se quiere dejar claro, como anteriormente al referirse a los rapsodas (277e8: οἱ ῥαψῳδούμενοι), que la crítica no se aplica sólo a los nuevos educadores de la ciudad y a sus técnicas, sino también a los anteriores, pues ambos se desentendieron del método dialéctico. Dicho esto, conviene recordar lo indicado al analizar el pasaje que va entre 257c y 258d, en el que Fedro sostenía que algunos políticos habían reprochado a Lisias el hecho de escribir discursos. Siguiendo la lectura de Trabattoni[1031], defendimos que tras las figuras del "político" y del "logógrafo" se esconde, por una parte, la cultura tradicional de los hombres políticos y, por otra, la de los nuevos educadores de la ciudad, esto es, los rétores y sofistas, siendo ambas igualmente erradas por no abrazar la filosofía. En ese sentido, junto al orador Lisias, se está criticando a uno de los educadores por antonomasia de la ciudad, Homero, y también a un legislador, Solón, que bien podría situarse dentro de la cultura tradicional de hombres políticos a la que hemos aludido. Constituyendo tres posturas diferenciadas y con productos netamente diversos, los tres comportan ser modelos equivocados mediante los que relacionarse con el λόγος, pues ninguno tiene en cuenta la dialéctica. En el fondo, las tres máscaras representan tres grandes fábricas de discursos de la ciudad, cuyos productos determinan el pensamiento y la acción de los hombres[1032]. Nichols[1033] lo ha expresado

---

[1028] Hackforth (1952: p. 167): "the message to be delivered to Lysias by Phaedrus is essentially the same as that which earlier (261a) the θρέμματα γενναία addressed to Phaedrus himself: ἐὰν μὴ ἱκανῶς φιλοσοφήσῃ, οὐδὲ ἱκανός ποτε λέγειν ἔσται περὶ οὐδενός. Lacking "philosophy" [...] a man may be "a poet, or speech-writer or law-writer", but no more; and he will not be even ἱκανὸς λέγειν, because philosophy alone can make him so".

[1029] La gran mayoría de comentaristas asocian los tres personajes a tres grandes máscaras: oradores, poetas y legisladores. Reproducimos a continuación una cita del trabajo de Geoffrey (2009: p. 186), que recoge dicha tripartición y la pone en relación con la cuestión educativa: "Socrates refers to the writings of Lysias, Homer, and Solon as representing the fields of rhetoric, poetry, and law, and reveals that his point is not to dismiss all writers simply for writing, but to criticize those who have nothing of any substance to teach".

[1030] También lo ve así de Vries (1969: p. 261): "Plato wishes to cover all kind of poetry".

[1031] *Cf.* Trabattoni (1995: pp. 169-172).

[1032] Bonazzi (2011: p. 139, n. 296) ha advertido bien que se trata de una cuestión en estrecha relación con la educación: "L'attacco congiunto a oratoria, poesia e legislazione colpisce gli elementi portanti della

como sigue: "Those to whom Phaedrus should deliver Socrates' message represent the leaders of the city, those "responsible for shaping the opinions of the political community"". Y el diagnóstico platónico es que esos tres grandes productores de opinión están suministrando productos que por estar desligados de la dialéctica, están yendo en detrimento de la salud de la ciudad y de los ciudadanos. Por eso el *Fedro* resulta un diálogo de interés para toda persona: todos vivimos en la ciudad y todos nos relacionamos con los discursos, por lo que saber relacionarnos correctamente con ellos constituye un problema de primer orden, en tanto que de dicha relación deriva la virtud o maldad de nuestro pensamiento y acciones.

En el fondo, el conjunto de la ciudad es educado y conducido por ciertas voces autorizadas, cuyo mensaje es abrazado más o menos acríticamente por los ciudadanos. Platón, por su parte, está entablando una batalla educativa por persuadir de que la παιδεία más adecuada y la conducción anímica idónea no es otra que la que se vincula indisociablemente con la práctica de la dialéctica. Además, adviértase que en un tipo de educación semejante, lo relevante no es aquello que el filósofo ha escrito o dicho en cada momento, esto es, su producto discursivo concreto, sino la propuesta general ofrecida: un viaje interior que debe realizar cada alma en busca de la verdad, el cual resulta central para juzgar/componer un discurso. Dicho de otro modo, respecto a la educación y el conocimiento, lo relevante no es ninguna serie fija de proposiciones o dogmas, sino el proceso vivo del alma que busca conocer. El mensaje "revelado" que debe transmitir Fedro no es sino el resultado al que han llegado en la parte final de la conversación: por una parte, la bondad del λόγος se vincula a su relación con la verdad y, por otra, en tanto que el verdadero conocimiento es el que se escribe en el alma, ningún texto fijo puede constituir algo más valioso que la propia actividad anímica del alma que lo compone o interpreta. En ese sentido, la escritura siempre constituye una actividad inferior a la búsqueda del conocimiento activo que permite escribir o hablar bien, por lo que al que componga discursos en relación a la verdad y conforme a lo expuesto, en ningún caso se le podrá llamar simplemente escritor (pero tampoco orador), debiéndolo designar por su búsqueda activa de la verdad. Reproducimos a continuación las palabras mediante las que expresa esta idea Sócrates y que Fedro debe transmitir a los escritores más insignes de la ciudad: "si alguno de vosotros compuso sus obras conociendo (εἰδὼς) la verdad (τὸ ἀληθὲς), siendo capaz de socorrerlas (βοηθεῖν) cuando se las pone a prueba (εἰς ἔλεγχον ἰὼν) y si es capaz de que sus escritos aparezcan (ἀποδεῖξαι) como inferiores a lo que dice (λέγων), no debe tomar el nombre (ἐπωνυμίαν) a partir de su obra escrita, sino de aquellas otras cosas en las que puso una serio empeño (ἐσπούδακεν)" (278c4-d1). En definitiva, el mensaje transmite lo mismo que se ha expuesto anteriormente: se dice que cualquiera que escribe debe medirse en función del método y de las consideraciones alcanzadas en la discusión previa. Es decir, si los susodichos escritores no escribieron en relación a la verdad, su obra no vale gran cosa; si conocían la verdad, en cambio, sus textos constituyen algo menor en relación a su descubrimiento de lo real y, en ese sentido, merecen recibir un nombre más elevado que el de "escritores". Consecuentemente, Platón en ningún caso hubiese visto con buenos ojos pasar a la historia con el apelativo

παιδεία tradizionale". Platón está contraponiendo el modelo educativo propio al resto de modelos de la πόλις.

[1033] Nichols (2009: p. 146).

de "escritor", sino que como enseguida aclara por boca de Sócrates, hubiese exigido ser recordado como filósofo.

La dialéctica debe regresar a la tierra desde su alado paseo y Fedro debe aplicar los resultados del rodeo al interior de la ciudad. No obstante, igual que no comprendió que el retórico sólo practica el arte de los discursos de manera legítima si ejercita la filosofía (*cf*. 261a3-5) y que, por tanto, debe ser denominado dialéctico, tampoco comprende que el escritor, en tanto que para escribir con arte debe practicar la dialéctica, puede y debe llamarse filósofo, si es que ejecuta convenientemente su arte. En el fondo, la revelación escuchada junto al arroyo y al santuario de las musas sirve para caracterizar la propia actividad de Platón en tanto que filósofo o dialéctico.

La cuestión se hace patente cuando Fedro pregunta qué nombre debe darse a un hombre semejante (*cf*. 278d2). La respuesta de Sócrates sirve para recoger algunas de las cuestiones fundamentales que se han dicho anteriormente y para confirmar que, en el fondo, todo el rodeo ha servido en buena medida para caracterizar al filósofo, cuya relación con el λόγος es la única de la que puede decirse que es adecuada. Dice Sócrates sobre el nombre de la persona que cumple los requisitos que hemos expuesto: "Al menos a mí, Fedro, me parece que llamarle (καλεῖν) "sabio" (σοφόν) resultaría excesivo, y que semejante nombre sólo es adecuado para al dios (θεῷ μόνῳ πρέπειν); el de "filósofo" (φιλόσοφον) o alguno semejante, en cambio, sería más ajustado y le resultaría más acorde" (278d2-6). Brancacci[1034] defiende que el término σοφός es empleado para aludir a Antístenes y a su escuela retórica. Sin negar que el pasaje, en el que hay en juego una clara batalla por caracterizar la filosofía platónica como la mejor educadora para la ciudad (la cuestión se hará más evidente, incluso, cuando se aluda a Isócrates), pueda contener un guiño malicioso semejante, lo cierto es que concuerda plenamente con lo sostenido hasta el presente y con la caracterización de la filosofía platónica en otros pasajes del *Corpus*. El escritor, si ejecuta su actividad con arte, es decir, de la manera correcta, debe dedicarse a la filosofía. Así, sin negar que el filósofo pueda escribir, dicha actividad no constituye la esencia misma del filosofar. Además, el paso sirve para subrayar cómo el alma filosófica siempre está en movimiento, ya que su deseo por conocer la verdad es infinito, mientras que su conocimiento siempre está ligado a una subjetividad parcial (i. e. finita). El hiato que se abre entre el carácter objetivo de las Ideas y la naturaleza subjetiva del conocer (i. e. realizar la dialéctica o la reminiscencia) propician que el camino del filósofo tenga una lógica asintótica en la que nunca puede alcanzar un conocimiento cierto y completo. En parte por esto, el filósofo no puede transmitir su enseñanza en una serie de dogmas fijos, ya sean orales o escritos, sino que continuamente debe reflexionar sobre sus creencias y tratar de depurar su conocimiento. Por eso mismo, porque la vía del filósofo está ligada a la imperfección y al movimiento constante por mejorarse, no es apropiado caracterizarlo como un sabio. Durante el diálogo Sócrates ha jugado en numeras ocasiones con el término σοφός y el presente pasaje evidencia que se hizo de forma irónica[1035]. Alcanzar

---

[1034] Brancacci (2011: p. 30): "In effetti, perché spiegare che il termine σοφός (il quale non è affatto richiesto dal contesto, anzi appare un'aggiunta deliberata) è inadatto, ed è preferibile parlare di φιλόσοφος, se il termine σοφός non avesse un preciso rinvio? Di fatto, era Antistene che denominava σοφός il retore e σοφία la sua disciplina".

[1035] Stavru (2011: p. 276) ha advertido esta cuestión de manera aguda: "In tutto il *Fedro* ci sono infatti ben trenta occorrenze di σοφός/σοφοί/σοφία, utilizzate quasi sempre in tono sarcastico, se non del tutto dispregiativo" y en una nota a pie de página (p. 276, n. 31) ofrece las referencias de estas ocurrencias y

la verdad cierta y definitiva no es posible para ningún humano en su condición encarnada, por lo que el que crea que el conocimiento puede transmitirse mediante la declamación o escritura de ciertas proposiciones, está del todo errado; no sólo eso, su actitud, antifilosófica, lleva al alma a ir en contra de su esencia: si el automovimiento es la esencia de las almas, sólo el filósofo es fiel a ella, mientras que el que se cree sabio, en tanto que juzga poseer el conocimiento, deja de lado el único tipo de deseo que puede mantenerlo continuamente en movimiento: el que se dirige hacia el reconocimiento de las Ideas. Lo más relevante en la caracterización del filósofo es su deseo por alcanzar la verdad y su consciencia de no estar nunca en plena posesión de ella. La verdad completa sólo está al alcance del dios y el humano no tiene más remedio que practicar la dialéctica y la reminiscencia durante toda su vida. Por eso, su posición es preferible a la del ignorante que nada sabe y nada quiere saber, y a la del que cree saberlo todo y por ello mismo deja de buscar el conocimiento. La actividad autónoma y el incesante empeño en progresar son dos características esenciales del filósofo y, de hecho, la cuestión del movimiento, la esencia de la vida, es una de las cuestiones fundamentales por las que se ha privilegiado cierto tipo de discurso oral por encima de la escritura. Los productos de la escritura, en su condición de discursos objetivados, permanecen siempre fijos; el conocimiento y su transmisión, en cambio, implican la investigación activa del alma, que busca la verdad en sus propias profundidades. La siguiente intervención de Sócrates así lo indica, en la que señala que aquel que no tiene cosas de mayor valor (τιμιώτερα[1036], 278d8) que sus productos (es decir, que un discurso objetivado) en absoluto merece el nombre de filósofo. Al que ha escrito un texto y siempre se vale de él y alude a él, ya sea extrayendo citas o reutilizándolo, independientemente de si ha escrito discursos, poemas o leyes, no le conviene el título honorífico de filósofo, sino el de poeta (ποιητὴν[1037], 278e1), compositor de discursos (λόγων συγγραφέα, 278e1-2) o escritor de leyes (νομογράφον, 278e2).

Fedro asiente a lo expresado y Sócrates le dice que se lo comunique a su compañero (τῷ ἑταίρῳ, 278e4) Lisias. Fedro, que ya empieza a pensar en la vuelta a la ciudad y en la promoción de nuevos discursos, aprovecha para responder a Sócrates, refiriéndose a Isócrates[1038] el bello (Ἰσοκράτη τὸν καλόν, 278e8). Al jocoso τῷ ἑταίρῳ

---

añade un pequeño comentario: "Cfr. 229c6; e3; 235b7; c4; 236b7; d4-5; 237b1; 239a3; 243b3; 245c2; 246e1; 248e3; 257d8; 258a8; 260a6; 266c3; 267a5; b6; 269b3; 273b3; e9; 274e5-6; 275a6; b3; b7. L'unica σοφία che Platone sembra ammettere nel *Fedro* è infatti quella divina: cfr. 278d3-4". Conviene añadir además que, en su condición encarnada, el humano no tiene acceso a ninguna forma de sabiduría divina.

[1036] Con lo dicho, se comprenderá que no sólo es arbitrario vincular este τιμιώτερα con los *agrapha dogmata*, sino que va en contra de lo que sostiene el diálogo.

[1037] Brancacci (2011: p. 29) señala que en la respuesta de Sócrates que va entre 278d8 y 278e2 se apunta, "mediante un'allusione indiretta, ma trasparente, a Isocrate". Además, añade que "il termine ποιητής era esattamente quello che Alcidamante, in polemica con Isocrate, riteneva doversi conferire agli autori di discorsi scritti, quindi a Isocrate, in luogo di quello di σοφιστής, che egli orgogliosamente riservava a se stesso, in quanto autore di discorsi improvvisati" (p. 30). Lo cierto es que es una posibilidad plausible y su hipótesis de que Platón está rivalizando con Antístenes, Alcidamante e Isócrates parece fuera de toda duda. No obstante, conviene dejar claro que resulta imposible saber hasta qué punto Platón tiene la crítica de Alcidamante en mente cuando emplea el término ποιητής. Por eso, si bien reconocemos que la cuestión es probable, no es posible tener certeza y no resulta determinante para entender el sentido general del pasaje. Al fin y al cabo, si bien es cierto que los rivales de Platón tienen nombres concretos, su crítica es de carácter universal: dirigida contra personas concretas, pero aplicable a cualquier escritor o teórico del λόγος.

[1038] Sobre Isócrates, véase Nails (2002: pp. 178-181).

de Sócrates, responde con un irónico τὸν σὸν ἑταῖρον[1039] (278e5-6). En un inicio, Sócrates no entiende a quién se refiere su interlocutor (*cf*. 278e7) y Fedro se lo aclara, diciéndole que igual que le ha reclamado a él que lo haga con Lisias, descienda también él a la ciudad a anunciarle estas cuestiones a Isócrates. Además, añade una pregunta importante: "¿Qué diremos que es él?" (278e9). El problema, resulta más complejo de lo que a primera vista parece. Durante la primera etapa de su vida, Isócrates hizo fortuna como logógrafo o escribe-discursos; en la segunda, en cambio, dejó de lado los discursos forenses, preocupándose por los discursos epidícticos y fundando hacia el 390 a. C. una escuela de retórica con una clara preocupación política[1040]. De manera muy significativa para el presente diálogo, cabe señalar que en su segunda etapa designó su propia actividad y enseñanza con el mismo término que Platón, a saber, "filosofía". Como se indicó al comentar el segundo y el tercer discurso del diálogo, Sócrates juega con las palabras tratando de mostrar que lo importante no es tanto los nombres que se les asingnan a las cosas, sino la búsqueda activa de la verdad. En ese sentido, seguramente, la pregunta de Fedro apunta a un claro problema: ¿Isócrates, que dice de sí mismo ser un filósofo, es justo merecedor de tal epíteto? De lo contrario, ¿qué nombre debe asignársele? Fedro, como el lector, debe comprender que el primer discurso socrático, en sí mismo y sin combinarlo con el segundo, no es un discurso filosófico en el sentido platónico, por más que emplee la expresión θεία φιλοσοφία (239b4) para designar la actividad más ilustre. Así, debemos pensar que el que ambos designen su práctica con el nombre de "filosofía" no es una condición suficiente para poder decir de ellos que son *compañeros* (ἑταῖροι).

Después de lo escuchado a su interlocutor, Fedro no sólo debe comprender que la propuesta isocrática y la socrática, pese a recibir el mismo nombre, difieren sobremanera; además, también debería haber aprendido cuál es la esencia de la filosofía socrática y en qué sentido se opone a las restantes. Sin embargo, lejos de preocuparse por esta cuestión, parece que Fedro perciba que lo expuesto por su interlocutor se presta a un debate tan largo como apasionante y puede que al preguntar a su interlocutor qué se debe decir que es Isócrates, esté poniendo las bases de un nuevo ἀγών discursivo, perseverando en su condición de promotor. Según lo expuesto por Sócrates durante la conversación y lo que se sabe del Isócrates histórico, no se puede catalogar a Isócrates como un filósofo (en sentido platónico), pues no hay ninguna noticia suya que nos indique que exigiese utilizar la dialéctica o ir en busca de un tipo de conocimiento objetivo, sino todo lo contrario. Así, Fedro y el lector deben llevar a cabo una operación dialéctica, esto es, ver en qué sentido dos prácticas que reciben el mismo término son realmente una o múltiples.

Por su parte, Sócrates accede a hacer de heraldo y anunciar (ἐξαγγέλλω, 279b2) a Isócrates el mensaje proveniente de los dioses (παρὰ τῶνδε τῶν θεῶν, 279b1-2). La respuesta no es menos irónica que la de Fedro, pues sustituyendo el término ἑταῖρος

---

1039 Puede que Sócrates e Isócrates fuesen *compañeros* de batalla en la Guerra de Peloponeso. Dice Nails (2002: p. 139): "It would presumably have been during the war that Isocrates was one of Socrates' companions (Pl. *Phdr*.; cf. Pl. *Euthd*. 305c with PCW 708)". De todas maneras, parece más verosímil que el empleo del término ἑταῖρος responda más al contexto dialogal, en el que Sócrates y el de Mirrinunte están intercambiándose ciertas burlas, que no a una alusión histórica.

1040 Dice Too (1995: p. 114): "Isocrates is the ancient author who more than any other establishes writing as a medium of political expression and activity. He declares himself a writer of "political discourses"". Sobre el carácter político de los escritos de Isócrates véase Too (1995: cap. 1: "Isocrates and Logos Politikos").

por el de παιδικός (*cf.* 279b2), dice que él se lo revelará a su *amado* Isócrates, como Fedro debe hacerlo con el suyo, Lisias. Además, Sócrates añade un juicio de valor sobre Isócrates, que sirve para responder a la pregunta de su interlocutor, sobre cuál es la naturaleza de este maestro. El pasaje se ha interpretado de maneras muy diversas, hasta el punto que algunos han apreciado en él un elogio real a la figura del rétor, mientras que otros han visto todo lo contrario. Ciertamente, la manera en la que Sócrates introduce el juicio se presta a semejante ambigüedad, pues está cargado de una fuerte ironía. Analicemos el pasaje teniendo en cuenta su contexto (una crítica a cualquier forma de παιδεία que esté desvinculada de la dialéctica) y lo expuesto previamente.

De entrada, Sócrates manifiesta que Isócrates todavía es joven (νέος ἔτι, 278e10), pero que está dispuesto a decir lo que le vaticina (μαντεύομαι, 278e10). Independientemente de que Sócrates prosiga con su juego de adoptar el rol de un canal mediante el que se revela lo divino (ἐς τὸ Νυμφῶν νᾶμά τε καὶ μουσεῖον ἠκούσαμεν λόγων, 278b8-9; μαντεύομαι, 278e10; παρὰ τῶνδε τῶν θεῶν, 279b1-2), la alusión a la temprana edad del rétor ha levantado comentarios muy variados, pues Isócrates era alrededor de una docena de años mayor que Platón y cuando este último compuso el *Fedro,* aquél debía tener alrededor de 70 años. Según ha señalado Brancacci, decir de Isócrates que todavía es joven bien podría ser una irónica respuesta al καταγεγηράκασιν del comienzo de su *Elogio de Helena* (1.3), el cual estaría referido a Antístenes y a Platón[1041]. Defiende el italiano que "Platone, con finissima ironia, risponde all'espressione assai forte dell'*Elena* [καταγεγηράκασιν] capovolgendo interamente il tono e replicando con un lieve e imperturbato: νέος ἔτι Ἰσοκράτης. [...] All'irriguardoso καταγεγηράκασιν risponde facendo raffigurare Isocrate, da Socrate, come un νέος. A proposito del verbo usato da Isocrate non è inutile ricordare il valore resultativo proprio del perfetto greco, che denota uno stato raggiunto: quel καταγεγηράκασιν significa che Platone è ormai divenuto quel che è, vecchio, e ha, per così dire, le porte del futuro chiuse davanti a sé. Platone invece raffigura Isocrate come un giovane che ha ancora (ἔτι) tutta la vita davanti a sé, ed esprime addirittura un vaticinio per il suo futuro" [1042]. Tal y como se indicó previamente, no resulta posible tener una plena certeza sobre estas cuestiones y menos teniendo en cuenta que la fecha de composición de estas obras en absoluto es clara, como para poder dictaminar cuál responde a cuál. Y sin embargo, se trata de una opción verosímil y que confiere sentido a una frase que durante siglos ha resultado enigmática[1043]. Reproducimos el juicio socrático, ya que la explicación de Brancacci puede iluminar el sentido de esta exposición a modo de vaticinio: "me parece que su disposición natural (φύσεως) respecto a los discursos es mejor (ἀμείνων) que la de Lisias y que por su carácter (ἤθει)

---

[1041] Brancacci (2011: p. 25): "l'attaco è particolarmente aspro verso Platone, a causa dell'impietoso καταγεγηράκασιν iniziale, che è riferito tanto ad Antistene quanto a Platone. Impietoso, duro, e soprattuto ingiusto, posto che Platone, all'epoca dell'*Elogio di Elena*, aveva solo quarantatré anni (e tutto sommato anche Antistene con i suoi sessanta non era poi così decrepito)".

[1042] Brancacci (2011: p. 32).

[1043] Por otra parte, si Isócrates nació en torno al año 436 a. C. (*cf.* Nails 2002: p. 178) y si en este diálogo Platón está tratando de plasmar la fuerte repercusión social que la educación de la retórica y sofística tuvo durante los últimos veinte años de la Atenas del siglo V (*cf.* lo expuesto en la introducción sobre la fecha dramática del diálogo), la edad de Isócrates en la ficción dramática no debería superar en ningún caso los 36 años, por lo que decir de él que *todavía es joven*, no constituye un elemento que por sí mismo deba resultar anómalo.

es todavía más noble (γεννικωτέρῳ). Así pues, no resultaría en absoluto extraño (θαυμαστὸν) que, al avanzar su edad, en este tipo de discursos en los que ahora trabaja sobrepasara (διενέγκοι) más que si fueran niños (πλέον ἢ παίδων[1044]) a cuantos alguna vez se han dedicado a ellos. Y más todavía, si no le bastase (μὴ ἀποχρήσαι) con este tipo de discursos y un impulso divino (ὁρμὴ θειοτέρα) lo condujese (ἄγοι) a alguna cosa más grande (ἐπὶ μείζω [...] τις αὐτὸν). Ya que, amigo mío, por disposición natural hay en el entendimiento de este hombre cierta filosofía" (279a3-b1).

La hipótesis de Brancacci resulta muy sugerente, pues explica el vaticinio en función de las dos etapas de Isócrates: la primera, vinculada a los discursos forenses y a la logografía; la segunda, a la escuela de retórica y a los discursos epidícticos. Así, el Isócrates joven se referiría al Isócrates escribe-discursos, mientras que el vaticinio anunciaría al Isócrates maestro de retórica[1045]. Platón, por tanto, en cierto sentido está reconociendo la superioridad de su competidor respecto a Lisias y a los otros logógrafos. En ese sentido, no son desacertados los juicios de aquellos intérpretes que han señalado que aun siendo irónica la alusión a Isócrates, manifiesta cierto respeto hacia éste[1046]. Y sin embargo, pese a que Platón pudiese sentir un mayor respeto por Isócrates que por Lisias y otros logógrafos, lo cierto es que, según lo analizado en el diálogo y los textos que conservamos de Isócrates, no debemos dudar de que la filosofía es una actividad radicalmente distinta para uno y otro, y por ende, en tanto que hemos asimilado la filosofía y la buena retórica, lo cierto es que la concepción retórica de uno y otro fue igualmente dispar[1047]. Por eso mismo, no debemos tener ninguna duda que la expresión τις φιλοσοφία alude a lo que Isócrates entiende por filosofía y en ningún caso a lo que entiende Platón por ella[1048], y, por tanto, la alusión

[1044] Platón está subrayando la juventud de Isócrates. Adviértase que durante el diálogo no sólo se hace lo mismo con el propio Fedro, cuya edad en ningún caso puede ser la de un muchacho, sino que, tras escuchar el discurso que éste traía bajo el manto, Sócrates dice que Lisias se le ha mostrado pueril (νεανιεύεσθαι, 235a6) al demostrar su capacidad para decir lo mismo de una manera y de otra, y de hacerlo magníficamente en ambas. Si a esto le sumamos las claras alusiones que más o menos jocosamente vinculan la filosofía con un ritual iniciático, podemos pensar que se está sugiriendo que solamente los filósofos llegan a la edad adulta. En ese sentido, el vaticinio que se introduce sobre Isócrates, si bien se refiere al avanzar de los años, en tanto que es irónico y τις φιλοσοφία no equivale a la filosofía platónica, sugiere dos etapas bien diferenciadas en la vida de Isócrates, pero no una iniciación en la filosofía y la auténtica vida del intelecto.

[1045] Brancacci (2011: p. 33) "Il punto da avere chiaro è che Platone sta ancora parlando di Isocrate logografo, come del resto Socrate, morto nel 399, non potrebbe non fare; e questo punto è indicato anche dallo ἔτι νέος: inoltre, come se tutto ciò non bastasse, Platone ha cura di scrivere "proprio nell'ambito di quei discorsi *ai quali ora si dedica*". Anche la predizione che Isocrate supererà tutti gli altri logografi e autori di discorsi scritti non ci stupisce affatto, ed essa prova solo la giustizia del giudizio di Platone".

[1046] Son muchos los intérpretes que han tomado esta vía de interpretación. Reproducimos a modo de ejemplo las palabras de Poulakos y Depew (2004: p. 11): "At the end of the dialogue Socrates steps out of the frame to prophesy a great future for Isocrates—with irony to be sure, but also with respect (Asmis 1986; Coventry 1990)". Situada en una vía intermedia entre la ironía franca y el elogio, constituye una elección sensata para los intérpretes más prudentes.

[1047] Dice Brancacci (2011: p. 34): "E completamente diversa [esto es, la concepcción platónica y la isocrática de hacer filosofía], conseguentemente, è anche la concezione della retorica di Platone, quale è esposta nel *Fedro*, e quella ricavabile dalle opere di Isocrate".

[1048] Robin (1933: p. CCV) ya advirtió con acierto a esta cuestión en su *Notice* al diálogo: "[...] *une certain philosophie.* Quelle sorte de philosophie? La sienne [i. e. la isocrática] évidemment: la philosophie du sens commun, des opinions accréditées, celle qui dédaigne un pur savoir, sans emploi dans la vie pratique, pour ne s'attacher qu'aux moyens de réussir ; bref, tout ce que Platon méprise le plus au monde et contre quoi sa philosophie entière est une ardente protestation".

resulta indudablemente irónica. Expresado diversamente, el elogio a Isócrates constituye en realidad una crítica, igual que el pretendido elogio a la locura en realidad no fue tal cosa. Incluso si Platón creyese que su rival tenía una buena disposición natural y que se había ejercitado con los discursos repetidamente, es evidente que su concepción de la ἐπιστήμη es diversa y que, por tanto, le faltarían el conocimiento teórico sobre qué es la dialéctica y su puesta en práctica, como condiciones necesarias para que pudiese predicarse de él ser un buen orador.

Platón quiere caracterizar a Fedro como incapaz de ir más allá del nivel de lo aparente y por eso, su Sócrates lo pone a prueba en numerosas ocasiones. Según se expuso, el lenguaje filosófico del primer discurso socrático constituye una falsa apariencia, igual que el tono poético-místico de todo el diálogo. Fedro, como el lector, debe saber ir más allá de la apariencia de las cosas, hasta captar su verdadera naturaleza. Tal y como el primer discurso socrático movilizaba el término φιλοσοφία en un sentido no platónico, en esta ocasión el lector debe comprender que Isócrates, pese a que denomine su propia práctica con el mismo término que el Académico, no es un filósofo en el sentido que Sócrates deja entrever en el *Fedro* y en otros diálogos. Por tanto, parece incontrovertible que independientemente del largo debate que ha habido, τις φιλοσοφοφία no es equiparable en ningún caso a la filosofía platónica ni a la dialéctica, sino a la práctica que Isócrates designaba con tal nombre. El lector debe saber comprender que lo que es designado con el mismo término no siempre responde y apunta a la misma naturaleza. El pasaje constituye, en parte, un juego irónico de Platón, pero se trata de un problema de primer orden para la ciudad: si sustituimos la palabra "filosofía" por la palabra "bien", podríamos decir que se habla del *bien* desde sectores muy diversos y muchas veces se designan cosas muy diferentes con tal término. Conviene, por tanto, tener claro qué hay más allá de la apariencia-nombre de las cosas. Asimismo, resulta relevante saber agrupar aquello que con apariencia diversa forma parte de una misma naturaleza y viceversa. Fedro ha llamado a Sócrates e Isócrates ἑταῖροι y pese a que se trate de una expresión irónica, en el fondo, la ironía es doble, en tanto que Platón la pone en boca de alguien incapaz de comprender que Isócrates y su interlocutor, pese a designar su actividad con el mismo nombre, comparten bien poco en común y no pueden agruparse bajo el término ἑταῖροι.

El *Fedro* es un diálogo repleto de problemas que deben suscitar una dificultad hermenéutica para el lector. Precisamente, si esto no se produce, podemos sospechar que nuestra actividad lectora no difiere excesivamente de la del personaje que da nombre a este diálogo. La filosofía socrática exige dejar de lado las certezas y las prácticas no sujetas a examen previo, para comenzar una búsqueda de la verdad, como fundamento que permite desarrollar un pensamiento y una acción justificados. En ese sentido, igual que Sócrates lo hace con Fedro, Platón intenta que al lector le advenga la duda y tenga que tratar de descubrir mediante su reflexión la verdadera naturaleza de lo que lee. Brancacci[1049] analiza este pasaje en esta misma clave: "occorre rilevare come sia essenziale alla struttura di questo supposto elogio, che per un verso ha valore letterale, nel contenuto (Socrate vaticina a Isocrate quel che diventerà, proprio perché Platone, quando scrive il *Fedro*, sa perfettamente che cosa Isocrate è diventato), per un altro verso è mirabilmente ambiguo, nella forma, che una certa incertezza sul significato dell'espressione τις φιλοσοφία sia insita nella frase, e debba pur presentarsi

[1049] Brancacci (2011).

al lettore. È proprio questa incertezza, infatti, che rende più acuta l'ironizzazione di Isocrate, il quale viene potenzialmente accostato a qualcosa che non è suo: la filosofia. E se Platone sa bene che cosa, lui, vuol dire, con quel termine, il lettore è posto nella condizione di doversi interrogare e di dover decidere circa il suo significato: egli potrà comprendere quale sia quello retto solo al lume della sua reale conoscenza della filosofia di Platone, e di quanto Platone ha detto nel *Fedro*". Así, no es de extrañar que se trate de un diálogo en el que encontramos toda una serie de elementos ambiguos (p. ej. el empleo del dual de λόγος en 262d1 o la expresión ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος de 245c5), sino que constituyen muestras del genio platónico, que mediante sus textos trata de que el alma de su lector se ponga en movimiento y no sólo para memorizar lo leído, sino, sobre todo, para tratar de comprenderlos y dialogar con ellos.

Tras la larga conversación, Fedro está dispuesto a realizar el regreso a la ciudad; señala que transmitirá el mensaje de las ninfas y añade: "Pero vámonos (ἴωμεν), puesto que el calor se ha atenuado" (279b4-5). Para que el lector atento no tenga dudas, Platón hace que Fedro, como en 242a3-6, asocie su movimiento con las condiciones meteorológicas, esto es, con un motor externo. La conversión filosófica no se ha producido, pero es hora de que ambos regresen a la ciudad. Desconocemos si Fedro quiere regresar para reposarse tras una larga jornada devorando discursos o si, por el contrario, su glotonería discursiva lo empuja a estar deseoso de llegar junto a Lisias, Isócrates y otros, para tratar de propiciar que nuevos discursos respondan a las palabras de Sócrates.

**II. 11. 2. Plegaria a Pan (279b6-279c8) y fin del diálogo.**

Gaiser ha señalado que "solamente colui che comprende la preghiera come parte costitutiva dell'intero ha capito il dialogo"[1050]. En efecto, según se estableció como uno de los principios hermenéuticos de esta tesis, sólo puede comprenderse cada pasaje del diálogo si es captado como una parte constitutiva y orgánica del conjunto de la obra de la que forma parte. Como se apreciará, las líneas finales, en las que se halla la plegaria al dios Pan, recogen muchos de los temas tratados por el diálogo y dan continuidad a la ficción dramática. De entrada, conviene recordar que el diálogo comenzó con una pregunta acerca del movimiento de Fedro y en el presente pasaje los dos protagonistas deben retomar el camino hacia la ciudad. Se señaló que en el diálogo Fedro siempre es movido por un tercero y sus palabras en 279b4-5 sirven para recordárselo al lector atento. El auto-movimiento es la condición que distingue al alma, pero Fedro vive ajeno a su verdadera naturaleza y es movido por condiciones externas a él, ya sea el discurso de un orador, los consejos de un ínclito médico o las condiciones climáticas. Además, Fedro no sólo es movido por estímulos externos, sino que vive por y para las apariencias, es decir, preocupado de la forma visible de las cosas. Su brillante rostro no va en consonancia con su yermo interior, el cual no ha sido capaz de hacer brotar las semillas sembradas por Sócrates y no se preocupa por la verdadera naturaleza de las cosas. Como en lo sucesivo defendemos, no es por azar que la

[1050] Gaiser (1990: p. 35).

dicotomía ἔνδοθεν/ἔξωθεν[1051] constituye una de las claves en las que debe entenderse esta plegaria final a Pan.

Reproducimos a continuación la plegaria: "Oh querido Pan (Πάν) y restantes dioses de este lugar, concededme (δοίητέ μοι) el llegar a ser bello (καλῷ) en las cosas que provienen del interior (τἄνδοθεν) y que cuanto tengo (ὅσα ἔχω) proveniente de lo externo (ἔξωθεν) guarde amistad (φίλια) con lo que hay en mi interior (ἐντὸς). Considere (νομίζοιμι) yo rico al sabio (σοφόν) y que la cantidad de oro que yo tenga sea cuanta (ὅσον) sólo la persona temperada (σώφρων) puede tomar y llevarse consigo (μήτε φέρειν μήτε ἄγειν[1052])" (279b8-c3). Igual que con el empleo del mito o el recurso a la inspiración poética, Platón emplea el esquema tradicional de la plegaria, pero confiriéndole un significado genuinamente distinto[1053]. Dicho de otra manera, Sócrates emplea formas de expresión tradicionales para darles un sentido novedoso. Así, del mismo modo que durante el diálogo aparenta hablar bajo el influjo de la locura poética, en esta ocasión se reviste con la apariencia externa de aquel que liga su suerte a un don divino. Según lo analizado, la filosofía no tiene que ver con una posesión o revelación, sino con una ardua e incesante búsqueda de la verdad a través del λόγος, y, si desean aprender algo, el lector y Fedro no deben ser iluminados por Sócrates, sino comprender a través de sus palabras y expresiones en qué consiste la filosofía. Es decir, Fedro y el lector deben ir más allá de la forma externa de los discursos socráticos (y lisiacos), para comprender su auténtica naturaleza interior. No sólo eso, sino que además, deben comprender el sentido de la apariencia externa con la que se han revestido, observando la relación entre forma y contenido, y el objetivo retórico o pedagógico con el que se ha confeccionado cada discurso.

Nuevamente, Platón sitúa al lector ante un problema interpretativo, pues el objeto de la plegaria no resulta evidente, hasta el punto que, como algunos comentaristas han señalado, en la parte final del diálogo Sócrates parece hablar a través de paradojas y enigmas[1054]. Generalmente, los intérpretes han analizado el pasaje diciendo que Sócrates está realizando cuatro peticiones a Pan y a las otras divinidades del lugar: 1) el llegar a ser bello en las cosas que provienen del interior; 2) que cuanto proviene del exterior guarde amistad con su interior; 3) considerar rico a la persona sabia; 4) tener consigo la cantidad de oro que sólo alguien temperado puede tomar y llevarse consigo. Sin embargo, según ha sostenido Stavru[1055], "una lettura attenta del passo suggerisce che in realtà soltanto nei primi due casi si tratta di autentiche richieste; non a caso, Socrate si rivolge alle divinità in questione [...] secondo una modalità comunemente riscontrata nelle preghiere, e cioè con un verbo all'ottativo

---

[1051] Esta dicotomía ya queda esbozada en otros pasajes, como en 245e y 275a. Además, téngase presente que si bien el diálogo arranca en el *interior* de los muros de la ciudad, la mayoría de la acción dramática tiene lugar *fuera*, lo cual constituye un *unicum* en el *Corpus Platonicum*.

[1052] Como ha señalado Robin (1933: p. 91), la expresión parece que se empleaba especialmente para designar el pillaje: "Socrate dans sa prière joue sur une expression usuelle, ἄγειν καὶ φέρειν (cf. latin *agere et ferre*), littéralement « emmener et emporter », expression qui sert en principe à désigner l'acte du pillage".

[1053] Stavru (2011: p. 274, n. 20): "Platone utilizzerebe un'espressione comune attribuendole tuttavia un significato del tutto nuovo".

[1054] Clay (1979), Gaiser (1990) y Griswold (1986: p. 289, n. 33) han sido algunos de los autores que han señalado el carácter enigmático de la plegaria, mientras que otros, como Rosenmeyer (1962: p. 38), han destacado su carácter paradójico.

[1055] Stavru (2011: pp. 272-273).

aoristo, δοίητέ μοι, coniugato al plurale. Negli altri tre casi, i verbi sono al singolare (in prima o in terza persona: νομίζοιμι, εἴη μοι e δύναιτο), dunque riferiti non a delle divinità, ma allo stesso Socrate; inoltre, essi ricorrono all'ottativo presente, e ciò rende verosimile che Socrate stia qui formulando semplicemente delle considerazioni, non delle richieste". La traducción de Gil[1056] recoge perfectamente este matiz, y frente al "concededme" que articula las primeras dos peticiones y que está dirigido a los dioses señalados, introduce las dos últimas mediante un "ojalá" que va seguido de verbos en primera y tercera persona. Lamentablemente, advertir esto no aclara el pasaje, sobre todo, a causa del carácter abstracto de las demandas, ninguna de las cuales apunta hacia un bien externo u objetivable. En consecuencia, la dificultad y la clave del pasaje radica en interpretar qué es lo que se pide/desea y cuál es el medio de obtenerlo. Para ello, debe tenerse todo el diálogo en cuenta, pero, especialmente, el pasaje que va entre 277e5 y 278b4, en el que se adelanta explícitamente el tipo de hombre que Sócrates pediría llegar a ser en sus plegarias (*cf*. 278b2-4). Asimismo, resulta crucial examinar el motivo de que Platón haya escogido a Pan, del que en 263d6 y a través de la boca de Sócrates dijo que era hijo de Hermes.

Según lo visto entre 277e5 y 278b4, el tipo de hombre que Sócrates afirma que querría llegar a ser se corresponde con la figura del dialéctico, en cuya caracterización se subrayaron los siguientes aspectos: el filósofo prima por encima de todo la capacidad subjetiva del alma de ir en busca de las huellas que las Ideas dejaron en su interior. Así, juzga que lo más valioso es la búsqueda de la verdad que él mismo lleva a cabo y la actividad discursiva mediante la que trata de que sus discípulos/compañeros y él mismo lleguen a descubrirlas mejor y por sí mismos. El dialéctico valora por encima de todo la escritura en el alma, es decir, el diálogo interior del alma consigo misma y el diálogo de un alma con otra(s) para potenciar el descubrimiento activo de la verdad; contrariamente, el discurso fijo u objetivado, ya sea oral o escrito, sólo lo juzga como valioso en tanto que suscite en el que *ya conoce* el proceso rememorador o dialéctico. Precisamente, las dos peticiones lanzadas a Pan en la plegaria final recogen este asunto. El conocimiento siempre se da en un alma por lo que se liga indisolublemente a un proceso activo. Además, según lo que se narró en la palinodia, sabemos que dicha búsqueda está asociada en Platón a cierto proceso introspectivo en el que el alma debe tratar de (re)conocer las huellas de unas realidades totalmente objetivas vislumbradas en su procesión prenatal. Pues bien, el "llegar a ser bello en aquello que proviene del interior" no puede referirse a las huellas de las Ideas, cuya bondad y belleza queda fuera de toda duda y discusión, y que se produce en *todos* los humanos. Aquello que hace del dialéctico alguien bello/bueno no es que las marcas de las Ideas estén contenidas en él, sino que sea capaz de orientar su ἔρως hacia ellas. Precisamente, este tipo de ἐπιθυμία que es común a todos los humanos y que constituye su fondo vital, puede estar bien o mal dirigido, es decir, puede estar guiado racional o irracionalmente. En el primer caso se despliega atendiendo a su auténtica naturaleza, mientras que en el segundo responde a un desviamiento producido, entre otras cosas, por el olvido y las malas compañías. El ἔρως, por tanto, es una pulsión que brota de dentro y que debe dirigirse hacia las Ideas (en su condición encarnada, hacia sus huellas), y es bello cuando está bien dirigido, mientras que resulta vergonzoso cuando desconoce su auténtico objeto. Ser bello en las cosas que provienen de dentro,

[1056] Gil (2009: p. 261).

por tanto, no es sino tener un deseo bello, un ἔρως filo-sófico y no uno de tipo *hybrístico*. Lo que proviene de fuera, en cambio, no son sino los λόγοι concretos que llegan hasta Sócrates, sea en forma oral o escrita, de los antiguos o de los contemporáneos, hayan sido objetivados a partir de una reflexión propia o de un tercero. Según el pasaje 277e5-278b4, lo externo es valioso cuando sirve como *recordatorio* del auténtico conocimiento, es decir, cuando propicia que el ἔρως que brota del interior del alma se lance a la introspección que trata de (re)conocer las Ideas. Lo externo resulta amigable cuando potencia que el deseo esté bien orientado, esto es, que apunte hacia las Ideas. Por poner un ejemplo, podría decirse que el texto de Lisias no ha propiciado la ayuda de un verdadero amigo a Fedro; las palabras que Sócrates le ha dirigido, en cambio, aunque quisiesen resultar amigables, es decir, pese a que pretendiesen redirigir hacia la verdad la pasión de aquél, no han conseguido su objetivo; por su parte, el *Fedro* queda legado a la posteridad tendiendo una mano amigable al lector para que abrace la filosofía, pero sobre cuyo éxito no hay ninguna garantía, como el propio Platón reconoce.

Esta hipótesis que ofrecemos debe considerarse en relación a Pan y a las indicaciones que el propio Platón ofrece en otras partes del *Corpus* sobre la belleza interior/exterior de su maestro. Tal y como el famoso discurso de Alcibíades señala en el *Banquete*, Sócrates evoca un determinado tipo de estatua de sileno, de las que había en los talleres de escultura fabricadas por los artesanos con siringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos (διχάδε διοιχθέντες, 215b2), aparecen (φαίνονται) desde su interior (ἔνδοθεν) estatuillas de dioses (*cf*. *Banquete* 215a4-b-3)[1057]. Según se ha señalado con acierto, la aliteración διχάδε διοιχθέντες subraya el hecho que tales silenos, como Sócrates, estaban constituidos de dos partes distintas[1058]: por una parte, está la apariencia que se manifiesta a primera vista y por otra, aquello que sólo aparece cuando se alcanza a ver su interior. Con cierta ironía, la alusión juega con la disimilitud entre la interioridad de Sócrates y su aspecto físico, pero apunta, sobre todo, a un problema que ha atravesado toda la ficción dramática: el filósofo es aquel que sabe ir más allá de la apariencia visible de las cosas, comprendiendo su verdadera naturaleza. Precisamente, por eso Sócrates y el propio Platón han velado en parte su mensaje, para que Fedro y el lector deban tratar por sí mismos de comprender qué es lo que se plantea y desde dónde. Fedro y el lector deben saber qué esconden los sucesivos velos socráticos y qué objetivo persiguen, igual que Sócrates ha descubierto que Fedro portaba el texto de Lisias bajo el manto.

En ese sentido, la plegaria juega con la disimilitud entre el interior y el exterior socrático. Así, Gaiser no ha dudado en interpretar la dicotomía interior/exterior como representante del binomio alma/cuerpo, pero lo cierto es que una interpretación tal no termina de explicar qué es lo que Sócrates está reclamando y cuál es el vínculo de amistad que deben guardar su físico y su alma. No debe olvidarse que el discurso de Lisias tampoco ha resultado ser lo que a primera vista parece y que Fedro, de brillante rostro, está dotado de un interior poco reluciente. Así, en línea con lo señalado, proponemos que, una vez más, la explicación que mejor liga los diferentes motivos del

---

[1057] No conservamos ningún rastro arqueológico de semejantes estatuas.

[1058] Stavru (2011: p. 281): "Queste statue non sono però solo ciò che sembrano essere. Per far sì che si manifestino (φαίνονται) occorre compiere un'operazione, ossia, "aprirle in due". L'alliterazione qui usata da Platone (διχάδε διοιχθέντες) [...] sottolinea come tali sileni siano costituiti *di due parti distinte*".

diálogo y que encaja de manera idónea con lo dicho hasta el presente está vinculada al λόγος.

Según hemos explicado, todos los humanos tienen como fondo vital, es decir, como interioridad propia, el ἔρως y todas tienen potencialmente la capacidad de dirigirlo hacia el (re)conocimiento de las Ideas. No obstante, en función de si el ἔρως se dirige con o sin λόγος, decimos que se trata de un alma ordenada o desordenada, justa o injusta, bella o fea. Suplicar a Pan y a los otros dioses que las cosas que provienen de nuestro interior sean bellas no es otra cosa que pedirle que nuestro deseo se dirija con λόγος[1059]. Según lo visto en la palinodia, la filosofía es el tipo de vida de aquel carruaje alado en el que el auriga sabe imponer para sí mismo y sus caballos la medida y el orden. En ese sentido, el λόγος que dirige el deseo, al menos si hablamos del filósofo, no puede representar algo que sobrevenga del exterior. Ahora bien, Sócrates ha empleado un determinado tipo de λόγος para tratar de que su interlocutor, cuyo deseo no estaba dirigido racionalmente, se persuadiese y educase de tal manera que se impusiese a sí mismo el buen orden mediante el cochero. En ese sentido, el λόγος socrático representaba para este último algo externo, pero que trataba de resultar amistoso para él, en tanto que fomenta la filosofía, i. e. la mejor disposición interior, la cual permite que el ἔρως pueda considerarse bello. No sólo eso, sino que Sócrates, que habita en la ciudad y que está en contacto con los hombres, tiene acceso a numerosos discursos: lo que él está pidiendo es que los discursos que ofrece y recibe guarden una relación amical con su interior, es decir, que le permitan e impulsen a profundizar en la búsqueda de la verdad. Sin ir más lejos, el lector platónico que lea un relato sobre las Ideas y la reminiscencia no estará ejecutando por sí mismo la dialéctica, pero tal vez, dicha lectura constituya para él una ayuda externa mediante la que comenzar semejante viaje interior.

Sócrates quiere conocerse a sí mismo, porque no se contenta con la mera apariencia de las cosas. Sabe que en su interior hay una gran potencia, que según como se oriente puede resultar tifónica y tan desvergonzada como el caballo negro, pero que si se le aplica el orden y el rumbo necesario, impulsa hacia lo alto. El *Fedro* es uno de los diálogos en los que se ve de manera más neta que la parte *irracional* del alma no puede ser suprimida, ya que constituye el fondo vital de todo humano; no obstante, en él también se muestra con claridad que ésta debe ser subyugada a la razón y a la medida idóneas. El alma filosófica es el tipo de alma más armónica, en la que el λόγος y el ἔρως apuntan hacia un mismo fin. Obviamente, tal disposición no es el fruto de un diálogo democrático o igualitario entre las diferentes disposiciones anímicas, sino el resultado de que la razón, que es la parte mejor y más noble de todas, ocupe el lugar de mando que le corresponde, unciendo bajo su yugo la multiplicidad anímica e integrándola de la manera más armónica y racional posible.

---

[1059] Adviértase que esta lectura permite salvar muchas cuestiones expresadas en el primer discurso socrático, siempre que éste se ponga en relación con el segundo. El ἔρως sigue considerándose como un deseo innato de placeres y el λόγος como una opinión adquirida que nos orienta hacia lo mejor (*cf.* 237d7-9). En el fondo, el conocimiento humano nunca deja de una vez por todas su condición de δόξα, en tanto que es incapaz de adquirir certeza y superar su carácter subjetivo. Y pese a ello, en tanto que tiende en último término hacia unas realidades objetivas que constituyen el bien, su nobleza epistémica es muy superior a la del φιλόδοξος y del δοξόσοφος. Además, gracias a su manera de conducirse, el placer al que tiende no es otro que el que se experimenta al conocer, que constituye una representación o reminiscencia del placer experimentado al vislumbrar de manera directa las auténticas realidades durante la procesión divina prenatal.

A tenor de esta interpretación, resulta comprensible que se haya escogido a Pan como dios al que dirigir la plegaria. Fedro quiere regresar a la ciudad y el motivo que señala es externo (*cf*. 279b4-5); en sintonía, Sócrates podría referirse a tal dios por el simple hecho de que se trata de la divinidad de los pastores y de los rebaños, y ellos se encuentran en un paraje pastoril[1060]. Pero sería ingenuo pensar que Sócrates sigue las pautas de aquél. Todavía más relevante, en *Fedro* 263d6 se dijo que era hijo de Hermes, exactamente lo mismo que en *Crátilo* 408d1 y 408d3. En este último diálogo, además, se añade que es un dios con una doble naturaleza (διφυὴς, 408d1), siendo en su parte de arriba delicado (λεῖος, 408d2), y en las inferiores áspero y con forma de macho cabrío (τραχὺς καὶ τραγοειδής, 408d2). En efecto, se trata de un dios que acostumbraba a ser representado con un cuerpo mitad humano, mitad bestial: su parte superior se correspondería a grandes rasgos con la de los hombres, mientras que la inferior con la de los cabrones. Adviértase que su naturaleza doble difiere de la de Sócrates y Fedro, cuya doble naturaleza solamente es perceptible para aquel que escudriñe con detenimiento su verdadera naturaleza. La doble naturaleza de Pan salta a la vista y no obstante, parece que ésta tiene que ver, como también sucede en Sócrates y Fedro, con la manera de articular el ἔρως y el λόγος: se trata de un dios que acostumbra a asociarse con "una sfrenata dissolutezza"[1061]. Dice Grimal: "Pan es también una divinidad dotada de una actividad sexual considerable. Persigue a ninfas y muchachos con igual pasión. Incluso tenía la fama de buscar la satisfacción en sí mismo cuando había fracasado en su persecución amorosa"[1062]. Sócrates da en ocasiones la impresión de perseguir con afán sexual a jóvenes como Fedro y Alcibíades, pero lo cierto es que se trata de una apariencia engañosa. Pan, en cambio, sí que persigue los cuerpos de los jóvenes: se trata del aspecto vinculado especialmente a su parte cabruna. Pan es un dios asociado a lo que en el diálogo se ha caracterizado como el mal amor, i. e. el ἄλογος ἔρως. Y sin embargo, la doble naturaleza de este dios complica la cuestión, pues según señala Platón en el *Crátilo*, "Pan es el λόγος o el hermano del λόγος" (ἔστιν ἤτοι λόγος ἢ λόγου ἀδελφὸς ὁ Πάν, 408d2-3). En este diálogo y en el pasaje que recogemos, λόγος se refiere principalmente al lenguaje o al discurso y se juega con la etimología del dios: "tú sabes que el discurso (ὁ λόγος) lo expresa (σημαίνει) todo (πᾶν), y que todo lo pone en circulación; es de dos tipos (διπλοῦς), verdadero y falso (ἀληθής τε καὶ ψευδής)" (208c2-3). Y añade: "Así, lo que tiene de verdadero (τὸ ἀληθὲς) es delicado y divino (λεῖον καὶ θεῖον), y habita arriba (ἄνω), junto a los dioses; lo que tiene de falso (τὸ [...] ψεῦδος), en cambio, abajo (κάτω), junto a la mayoría de los hombres (ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων) y es áspero y con forma de macho cabrío (τραχὺ καὶ τραγικόν), pues es ahí, en el género de vida trágico (περὶ τὸν

[1060] Adviértase que el diálogo ha adoptado la misma progresión que la dialéctica: partiendo de lo particular ha ascendido hasta lo universal, para adquirir el conocimiento que permite descender nuevamente y responder debidamente a los problemas que suscitan las cosas concretas. El viaje de los dos personajes, análogo, va de la ciudad al paraje bucólico en el que se realiza la charlatanería meteorológica, hasta que llega la hora de regresar al punto de partida. La plegaria final a Pan se inserta en la misma lógica y, en parte, sirve para marcar el regreso, tras el ascenso dialéctico, a la escena inicial del diálogo, en la que el escenario se puso en primer plano. Dice Friedländer (1969: p. 240): "The prayer that Socrates, in conclusion, offers to Pan and that other gods dwelling in this place awakens once more, after the long discussions, the feeling of closeness to nature that pervaded the first part of the dialogue".

[1061] Stavru (2011: p. 277).

[1062] Grimal (1979[6]: pp. 402-403).

τραγικὸν βίον), donde se hallan la mayoría de mitos (μῦθοί) y mentiras (ψεύδη)" (408c5-8). El pasaje, por tanto, identifica al dios con el λόγος.

No lo olvidemos, el carácter unitario o plural del alma depende de que el ἔρως se rija por un determinado tipo de λόγος, entendido éste como discurso racional sobre lo bello, pero también como parte racional del alma que se orienta hacia el bien. El fondo vital de Sócrates, Fedro y Lisias es idéntico, y lo que determina tres comportamientos distintos es la manera en la que cada uno se vincula con el λόγος. Más aún, el deseo de Fedro, que cree que está íntimamente vinculado a la racionalidad y a los placeres intelectuales, va de un lado a otro sin un rumbo unitario, ya que está siempre a merced de lo que le viene de fuera. Pan, como el discurso, es ambiguo; por una parte, capaz de ascender hasta lo divino y, por otra, susceptible de servir al común de los mortales, en su vida repleta de mitos y engaños. En esto reside el motivo de que Fedro y Sócrates sean tan diferentes: porque asociándose ambos con el λόγος, lo hacen de maneras radicalmente distintas. El ἔρως es una potencia irracional del humano y su bondad o maldad depende de la manera en la que se oriente. Ahí reside el motivo de que fuera tan importante que la palinodia representase por extenso la única manera en la que aquél está realmente bien dirigido. El humano, en el fondo, situándose en un reino intermedio, entre las bestias y los dioses, es susceptible de tender hacia ambas, en función del empleo que haga del λόγος, el cual, puede ser una *droga* o un *remedio*. Nuevamente, el λόγος aparece como un φάρμακον. Gracias a él Sócrates es capaz de practicar la dialéctica y dirigir su deseo hacia las Ideas. No en vano, es el λόγος lo que en potencia puede hacer que en nuestro estado presente descubramos todas las cosas (*Crátilo* 408c10: ὁ <πᾶν> μηνύων), las cuales, *ya las conocemos*, pero están cubiertas por el velo del olvido. No obstante, algunos discursos pueden profundizar el extravío y el olvido de la verdad de algunas almas, mientras las encandilan. Así, el λόγος también puede constituir, como en el caso de Fedro, una droga que ciega y mengua la potencialidad natural de la gente. Precisamente, por ello resulta tan importante señalar qué relación guarda el dialéctico con el λόγος y mostrar una mala *recepción* del discurso filosófico.

En el fondo, vemos que la dicotomía interior/exterior sólo indirectamente apunta a la contraposición alma/cuerpo. La belleza interior que reclama la plegaria, en realidad, está vinculada a la escritura en el alma, es decir, al proceso discursivo mediante el que ésta trata de orientar el ἔρως hacia el (re)conocimiento de la verdad; la relación de amistad de lo externo hacia lo interior, en cambio, apunta a que los discursos orales o escritos que se reciben de un tercero o de su propia actividad escritural constituyan una ayuda o recordatorio para dedicarse a la escritura en el alma, que es lo más valioso a lo que puede dedicarse un humano en su condición encarnada. Dicho de otra manera, lo que se le reclama a Pan y al resto de dioses del lugar no es sino el tipo de ordenación vital del filósofo. Adviértase, por tanto, que en tanto que ésta está estrechamente vinculada a la lucha que la parte racional de cada uno debe entablar para marcar el mejor de los rumbos posibles, se trata de un don que sólo a través del arduo esfuerzo y las empinadas rampas de la filosofía puede alcanzarse. La filosofía no responde ni a una intuición mística, ni a una verdad revelada, ni a un don divino. La dicotomía ἔρως/λόγος puede resolverse siguiendo patrones distintos y Sócrates está tratando de mostrar que la forma adecuada es aquella en la que el primero siempre se dirige a partir de la parte racional hacia el reconocimiento de las Ideas y de forma autónoma, y que los discursos provenientes del

exterior resultan valiosos cuando ayudan al alma a buscar la verdad que hay en ella. A partir de esta interpretación, resulta más sencillo abordar los dos deseos que lanza a continuación Sócrates, que, sin duda, son los más enigmáticos del pasaje.

Según lo visto, únicamente el filósofo procura que su parte racional e irracional estén armónicamente dispuestas. El filósofo sabe que sólo mediante el uso óptimo de toda su potencia puede tender hacia el reconocimiento de las Ideas y, aun así, no se le escapa que en tanto que el conocimiento siempre es subjetivo y las Ideas son objetivas, su empresa nunca puede realizarse plenamente. El filósofo es aquel cuyo razonamiento siempre mantiene una relación de φιλία respecto a la huella de las Ideas que hay en su interior, que son las que proporcionan el saber. Porque el filósofo es consciente de que en su condición encarnada no puede alcanzar la certeza y el conocimiento absoluto, el diálogo jugó con el término σοφός, empleándolo de manera irónica. El humano no puede llegar a ser sabio, lo cual atañe solamente a los dioses (*cf*. 278d3-d6), pero puede ser filósofo, en un perpetuo afán de perfeccionarse a sí mismo y a sus compañeros, y en búsqueda infatigable de la verdad. Esta peculiar disposición vital hace que el ἔρως se proyecte hasta el infinito: el deseo del filósofo por alcanzar la verdad nunca cesa, pues nunca puede alcanzarla de manera plena. No obstante, siendo un deseo sin límite, en absoluto es *hybrístico*, pues está continuamente orientado a su objeto natural y específico, i. e. las Ideas, y constreñido a la prudente dirección del buen auriga. Por eso mismo, la filosofía, que en cierto sentido puede decirse que participa de un amor loco hacia las Ideas, por otro, es la forma de vida más prudente de todas, pues no permite que su apetito se distraiga con ningún objeto que no constituya su alimento natural y específico (*cf*. 247d1-3). Por ello, el elogio a la locura filosófica, se dijo, constituía en realidad un elogio de la σωφροσύνη, entendida ésta en un sentido platónico. Pues bien, en este punto de la discusión la contraposición σοφός/σώφρων se retoma de manera significativa, una vez más, para señalar que el φιλόσοφος, a diferencia del sofista, del maestro trágico o del aedo, entre otros, no se considera σοφός, sino un tipo muy concreto de hombre temperado. Por tanto, como ha señalado acertadamente Stavru[1063], "questa giustapposizione fa pensare che Platone voglia qui distinguere in modo netto tra il σοφός e il σώφρων", asociando al filósofo con el segundo término. Así, cuando se dice que ojalá considere rico al sabio (σοφός), debe entenderse o bien que se está refiriendo a la divinidad, o bien que se está jugando a denunciar sarcásticamente que aquellos hombres que se consideraban *sabios* reclamaban que sus

[1063] Stavru (2011: p. 275). A continuación añade lo que sigue: "In tutto il *Fedro* vi sono infatti ben trenta occorrenze di σόφος/σοφοί/σοφία, utilizzate quasi sempre [salvo en los pasajes que se refiere a la sabiduría divina] in tono sarcastico, se non del tutto dispregiativo [...]. Viceversa, le sedici occorrenze di σωφροσύνη/σώφρων sembrano andare nella direzione opposta: il più delle volte tali termini vengono infatti associati ad una nozione di virtù volta ad avvicinari il genero umano alla perfezione" (p. 276). Stavru ha sido uno de los autores que mejor ha advertido este juego irónico, y, sin embargo, pensamos que la cuestión resulta algo más compleja, ya que igual que el diálogo sirve para delimitar netamente el tipo de ἔρως filosófico en relación al resto de tipos, sucede lo mismo con la σωφροσύνη. Así, pensamos que en lo sucesivo, cuando parafraseando el primer discurso socrático añade que "σωφροσύνη è infatti in grado di condurre ἐπὶ τὸ ἄριστον (237e2)" (p. 276), pensamos que se le escapa que, en sí mismo, el primer discurso socrático constituye una trampa y que el τὸ ἄριστον que cita, igual que θεία φιλοσοφία, no tienen en él un sentido platónico, y que consecuentemente el tipo de σωφροσύνη en él descrito, sin el complemento de la palinodia no constituye la potencia que conduce hacia el perfeccionamiento del género humano. En el fondo, sólo un tipo de ἔρως y de σωφροσύνη se corresponden con la filosofía, y ambas dependen, en último término, de su especial relación con el λόγος.

discursos debían ser recompensados económicamente. Así, la cuarta demanda, que pide que la cantidad de oro que él tenga sea cuanta sólo la persona temperada (σώφρων) puede tomar y llevarse consigo, en realidad, estaría sugiriendo que el filósofo no requiere de ninguna cantidad de oro, en tanto que sabe que lo realmente importante descansa lejos de semejantes afanes. Como ha sostenido Stavru[1064], "l'uomo temperante è colui che *non è* in alcun modo capace (δύναιτο) di accaparrarsi un'ingente quantità d'oro. Contrariamente ai sofisti, per definizione *philochrematoi,* egli si definisce proprio per il fatto di essere privo ogni riccheza".

Adviértase que, en el fondo, la σωφροσύνη filosófica no es sino la manera específica en la que el filósofo maneja su ἔρως a través del λόγος. El ascetismo del filósofo respecto a los cuerpos lozanos, la riqueza y otras preocupaciones humanas es estricto, ya que los *considera* falsos bienes. Dicho esto, el ἔρως del filósofo ni muere, ni se suprime, ni mengua, sino que se dirige hacia aquello que se juzga que es lo más propio y elevado hacia lo que debe apuntar el alma. El resultado sólo a primera vista puede parecer ambiguo. Su templanza no equivale a la mundana y mezquina moderación lisiaca, pero tampoco a la que normalmente acompaña al coro de las tragedias áticas. Diversamente, la σωφροσύνη filosófica no es sino el resultado de la especial relación que guarda el filósofo con el λόγος y al que constriñe su deseo. La naturaleza de Sócrates no difiere de la de los restantes humanos, pero sí su manera en la que relacionarse con ese φάρμακον que es el λόγος. El ἔρως descansa como motor de todo humano, pero es el λόγος del auriga el que permite que una vida se oriente hacia lo alto o lo bajo. Todos los humanos son potencialmente Pan, capaces de elevarse hacia lo divino, pero capaces también de comportarse como simples bestias. La clave de la ψυχαγωγία hacia lo alto o hacia lo bajo radica en el λόγος, que como Pan, es de naturaleza ambigua. Parafraseando a Hölderlin podríamos decir que "allí donde crece el peligro, crece también lo que salva". La clave radica en conocer cómo se administra bien el φάρμακον.

Dicho esto, conviene no olvidar que pese a su dualismo, Pan constituye un único ser; análogamente, el ἔρως es uno y el mismo en todos los humanos, siendo su relación con el λόγος lo que determine que se manifieste en una pluralidad de formas. Expresado diversamente, todos los humanos participan de una naturaleza común y sus diferentes tipos no son sino el resultado de cómo se estructure cada alma concreta. Pan y el humano son uno y múltiples. Así, introducir una plegaria al dios cuyo nombre se vincula manifiestamente con el *todo*, constituye un nuevo guiño platónico en el que se señala la relevancia de captar la unidad profunda de las cosas. No en vano, el diálogo describe al filósofo como aquel que practica la dialéctica, esto es, que ejecuta el arte de captar la naturaleza unitaria y múltiple de las cosas. El filósofo debe comprender cuál es su naturaleza, atendiendo a su multiplicidad, esto es, sus partes, y su unidad, esto es, el conjunto. Además, debe comprender que el ἔρως, manifestado de manera diversa entre los humanos, en el fondo, responde a un único y mismo impulso. Aplicada esta relación al λόγος, podríamos decir que el dialéctico además de comprender la naturaleza particular de cada tipo discursivo, debe discernir la naturaleza profunda y unitaria del λόγος. Según señalamos, el problema que plantea el discurso de Lisias no remite sino a la cuestión general del λόγος. El guiño irónico que introduce Platón es relevante: el lector, como Fedro, es el encargado de encontrar la unidad profunda de

---

1064 Stavru (2011: p. 275).

las diferentes partes del diálogo, que en cierto sentido, como Pan, es de naturaleza doble. Platón ha escrito el diálogo de tal manera que obliga al lector con espíritu filosófico a preguntarse por la unidad profunda del discurso y la función específica de cada parte.

Resulta un problema esencial captar la unidad profunda del diálogo, igual que comprender la unidad profunda del alma. Platón dibuja un alma que corre el riesgo de escindirse, debido a las discrepancias entre sus diferentes partes y pulsiones. No obstante, el filósofo no sólo es aquel que capta mejor la multiplicidad y unidad anímicas, sino que es el que, por comprenderla, la somete a la unidad más sólida y estable posible. El filósofo es aquel que consigue dirigir el ἔρως del que también participa el dios Pan hacia la sabiduría y en ello radica el éxito de su unidad. Conviene señalar, también, que la alusión a Pan y hacerlo en tono de plegaria, constituye una nueva ironía socrática, mediante la que se contrasta de manera clara la naturaleza *hybrística* del dios cabruno con la σωφροσύνη que caracteriza al filósofo. El filósofo es aquel que consigue superar el carácter múltiple de cada alma, integrándolo en un todo armónico y que apunta hacia lo alto. Por eso, el filósofo, más que exigir dones al dios, reclama que Pan se convierta en filósofo y que integre sus apetitos cabrunos en una forma erótica superior, esto es, la que se orienta exclusivamente hacia las Ideas. En el fondo, Pan está simbolizando el carácter ambiguo de los humanos, que pueden conducirse hacia lo alto y hacia lo bajo, y se le exige que supere su condición cabruna y, dirigido hacia lo alto, lleve una vida unitaria y constante, lejos de la mutabilidad y arbitrariedad de un apetito no sometido a la razón, el cual, es propio de los tiranos. Lo que la plegaria reclama, por tanto, es que el ciudadano se convierta en filósofo, ya que, de rumbo constante, él es el único entre los mortales que siempre ambiciona una cosa y la misma; su deseo siempre es filo-sofía. El propio Sócrates refleja esta cuestión, pues en cuanto expresa sus cuatro peticiones, le pregunta a Fedro si les hace falta (δεόμεθα, 279c4) pedir alguna otra cosa, añadiendo que, él, al menos, tiene la justa media (μετρίως, 279c4) con lo suplicado (ηὖκται, 279c5). El deseo de Sócrates, en tanto que dirigido a un conocimiento absoluto, es infinito, y no obstante, por tener totalmente determinado el horizonte al que tiende, es unitario, constituyendo una forma estricta de ascetismo. Su deseo es ilimitado, en tanto que apunta hacia un horizonte transcendente, pero en tanto que lo hace bajo la estricta constricción del λόγος, tiene una medida justa y ordenada.

Contrariamente a lo que sucede con Sócrates, el deseo de Fedro vaga sin rumbo durante toda la conversación, incapaz de tomar una dirección propia y única. Su postrera intervención no contesta directamente a la pregunta socrática, sino que, como de costumbre, asiente, y le pide a Sócrates que suplique las mismas cosas para sí mismo (279c6: καὶ ἐμοὶ ταῦτα συνεύχου). Si nuestra interpretación no es errada y la plegaria realmente constituye una nueva caracterización de aquello que el filósofo debe procurarse para sí mismo, resulta vano pedirle a un tercero que pida las mismas cosas también para él, pues la única manera de alcanzarlas es mediante el esfuerzo de uno mismo. Sócrates y Fedro, pese a compartir cierta afición por el λόγος y estar movidos por un potente ἔρως, lo cierto es que no tienen lo suficiente en común para que puedan catalogarse bajo el término φίλοι. Fedro ha sido incapaz de comprender el auténtico significado de las palabras de Sócrates, así como su verdadera naturaleza. Análogamente, tampoco ha logrado captar quién es él mismo y el juego mimético ante el que Sócrates lo ha situado. Por eso, su camino de regreso no puede estar vinculado al

de Sócrates: debe regresar como un mero portavoz, movido por las palabras socráticas y, sin duda, en lo sucesivo nuevos discursos venidos de fuera marcarán su destino. Fedro continúa escindido, dudando entre dos aguas, incapaz de tomar una vía unitaria y autónoma. Su última intervención, que es una cita pitagórica, resulta significativa: κοινὰ γὰρ τὰ τῶν φίλων[1065] (279c6-7). Al de Mirrinunte no sólo se le escapa que, a menos que no redireccione su ἔρως, no tendrá lo suficiente en común con Sócrates para poder agruparse con él bajo el género φίλοι, sino que seguirá preso en su rol de repetidor de discursos ajenos. Poco a poco y merced a la estrategia de su interlocutor, Fedro va cediendo y en este final trae a colación una frase atribuida a una secta filosófica de carácter marcadamente religioso. Ahora bien, sigue sin decir nada por boca propia y sin comprender que el aire piadoso y antiguo de su interlocutor en buena medida responde al objetivo de aguijonearlo. Según dijimos, la filosofía es retórica, pero no cualquier tipo de retórica, sino aquella que tiene el objetivo de reconducir el impulso erótico de su auditorio hacia lo alto. Independientemente del grado de persuasión que haya ejercido sobre Fedro, parece evidente que las semillas labradas en su alma no han dado ningún fruto y que es incapaz de escribir por sí mismo en su propia alma, dejando en un segundo lugar los discursos externos.

La ficción dramática arrancó en el momento en el que Sócrates se topa con Fedro y le pregunta por su movimiento. El diálogo representa un extenso paseo por el exterior de los muros, en el que se toma la larga y celeste travesía de la filosofía para regresar finalmente a la ciudad. En este punto, Platón concluye el diálogo con un ἴωμεν que pone punto y final al diálogo. Así, atañe al lector preguntarse cuál ha sido el movimiento de Fedro y qué ha suscitado la ψυχαγωγία socrática. Según se ha argumentado, creemos que la clave reside en que el movimiento de Fedro siempre está ligado a la heteronomía, incapaz de convertirse en el dueño de su propio camino. De tal modo, la ψυχαγωγία socrática ha sabido mover a Fedro a su antojo, pero no ha servido para alcanzar su objetivo último, i. e. disponerlo de tal forma que él mismo tomase las riendas de su carruaje. Así, el ἴωμεν final, lejos de vaticinar un retorno conjunto a la ciudad, en la que desarrollar una vida en amistad dedicada a la filosofía, constituye la irónica respuesta de un Sócrates que ve que Fedro siempre es movido a partir de los λόγοι ajenos y cuya alma no asimila y hace propias las semillas de la filosofía. Es hora, pues, de que los dos protagonistas retornen a la ciudad, pero, sin duda, el descenso de uno y otro será harto distinto.

[1065] Se trata de un proverbio que Diógenes Laercio atribuye a Pitágoras (*cf*. Diógenes Lercio 8.10) y que fue reproducido por Eurípides (*Orestes*, 735) y Menandro (fr. 10.1), entre otros.

## III. Conclusions

> “Bada herri bat –entzun izaten nien ene mizpirako adiskideei—, gaueko herria dena. Han bizi direnak parte ilunera begira egoten dira beti, beren lana bizitzaren oinaze guztiak berenganatzea balitz bezala. Ez dira ohartzen argiaz, edo ohartzen direnerako berandu da. Hainbeste begiratu diote ilunari, non argiak min emango liekeen”.
>
> (B. Atxaga. *Bi anai*)

> “Si operam medicantis exspectas, oportet uulnus detegas”.
>
> (Boecio. *Consolatio Philosophiae*)

In an attempt to try to avoid repeating unnecessarily the issues developed in the commentary of the dialogue, the present thesis compiles several of its primary conclusions in a brief and synthesized manner. Any conclusion about a work by Plato must be drawn with caution, as the nature of the *Dialogues* thwarts any attempt whatsoever to proffer a commentary which is definitive and resolves all the problems that arise. The historical research carried out on the interpretation of the *Phaedrus* and other Platonic texts for more than two millenniums has evidenced this fact. Thus, our task has not been to deal with the centuries-old problem once and for all, but to write a new pertinent chapter of this hermeneutical tradition. We have based ourselves, firstly, on Plato’s text itself and, secondly, on external references. Hence, the conclusions should be regarded as a novel reading approach, which is neither definitive nor absolute.

One of the most significant questions confirmed is that the *Dialogues* do not represent abstract conversations on sheer intellectual matters. On the contrary, the discussion always hinges on a specific dramatic scenario, unfolding primarily according to the personality of the characters Plato chooses in each case. In a bid to establish fixed positive theories or doctrines in various passages, this point has been overlooked by several doctrinal interpretations, thus not only underestimating the relevance of some texts (e. g. some Platonic myths), but disfiguring and straining the nature of other texts in such a way that it occasionally hampered rather than aided readers to fathom certain elements in the various dialogues. At the other extreme, several skeptical readings have delved into the Platonic dialogues as if they were isolated dramatic literature pieces, refusing to accept that they could hold some line of thinking of a systematic, unitary or even philosophical nature. Nevertheless, in light of the patterns tracked in the Platonic Socrates, it stands to reason that there may very well be a well-structured general thread of thinking that steers the various compositions in a coherent fashion. Thus, to be able to grasp the Platonic texts, an intermediate approach or a “third way”[1066] is deemed crucial as an approach to unraveling how Platonic thought is embodied and articulated in the various specific dramatic scenarios projected by the *Dialogues*. In an effort to understand what is said and why it is said in that particular way, the reader must consider each and every

[1066] *Cf*. Gonzalez (1995).

dialogue as a unit in itself, analyzing all its parts as constituent and pivotal elements of it, which have been designed according to the totality they belong to.

Accordingly, the present commentary has focused especially on the initial stage of the dialogue, in which Plato introduces the two characters, setting the indispensable clues to understand the specific problem the conversation brings forth and Plato's reason for conducting the conversation the way he does. We believe that the result has been fruitful: thanks to the way the characters have been portrayed in the current thesis, it has been possible to grasp some important clues to infer the general meaning of the dialogue and comprehend the problem of the thematic and formal unity of the *Phaedrus*. In this context, we shall now go on to take a look at some of the most relevant conclusions.

On account of the characterization of the two characters in the dialogue we have achieved the tools which are key to capturing the thematic and formal unity of the story. Throughout this composition, Plato deploys the clues which the reader requires to realize that Phaedrus is represented as a φιλόλογος and Socrates as a φιλόσοφος. Furthermore, it may be assumed that the former determines the guiding thread of the conversation, in light of the fact that the latter is present in every dialogue. In this regard, the *lógos* is the core problem of the dialogue. From the outset, the reader can perceive that both Socrates and Phaedrus are directly tied to the λόγος, although radically divergently. The dialogue expressly problematizes how Phaedrus relates to the discourses and whether he does so appropriately or not. It could therefore be concluded that the cardinal theme in reality is the appropriate manner to relate to the λόγος, which according to the dialogue is none other than that of the philosopher. Thus, it is plainly clear why the opening scene starts off by announcing that the fellow from Myrrhinus has just returned from listening to a series of discourses and why he hides a text under his cloak. Similarly, it becomes obvious why three epideictic discourses and a vast array of discursive forms are found in one sole dialogue. In fact, the interval between the first and the second half, as well as resorting to various discursive forms (myths, similes, a scientific-looking demonstration, a conversation based on brief questions and replies, etc.), serve to show how Phaedrus and Socrates relate each one with a broad variety of discourses. The discursive polyphony consequently provides the means to show how the two protagonists relate each one with different kinds of λόγοι.

The themes of rhetoric and philosophy/dialectic must be encompassed within this general issue. All discourse has the potentiality to affect the listener's soul by arousing different dispositions in it or by conducting it to certain decisions or practices. In other words, given that rhetoric is a way of leading the soul through the use of words, the λόγος theme must inevitably be viewed alongside rhetoric. Phaedrus believes that discourses are a harmless and purely intellectual hobby, but actually their nature is totally unalike: they affect the soul to a greater or smaller degree depending on the *receptivity* of the audience. Moreover, this leading of the soul may be beneficial or harmful. Philosophy, which is characterized in the dialogue as a specific kind of rhetoric or soul-leading, is nothing but the proper way in which the soul is supposed to relate to discourses; thanks to this specific kind of ψυχαγωγία, the soul is raised by means of the discourses towards the knowledge of reality, which will lead to its improvement. Philosophy, whose aim it is to seek knowledge, uses the discourse as a means to improve the soul. In contrast, traditional rhetoric, which Phaedrus himself is

under the influence of, is portrayed by Socrates as a kind of soul-leading which is not directed at grasping knowledge, but at enchanting it with the brightness of λόγος and the appearance of things. In short, although it leads the soul, it is not towards good, i. e. towards the perfection of itself.

Yet, Phaedrus' problem and Socrates' proposal are both bound to a type of soul disposition. We must not forget that the philosopher and the philologist share the same vital background, namely the φιλία or ἔρως. In light of our reading of the dialogue, Plato declares that all human soul is essentially desire and that Phaedrus' problem boils down to his inability to guide his desire towards what helps the soul to improve its condition. Phaedrus' trouble with the discourses is of an erotic nature, because he is passionate about λόγοι, but he does not manage to reach knowledge through them. That is to say, Phaedrus' passion is inadequately directed and therefore his soul is not well arranged. The great number of speeches in the city and his strong connection to them are not being truly favorable to his soul. Hence, Socrates offers him an alternative route, i. e. another way of articulating and directing his erotic passion, in order to achieve genuine knowledge of reality. Philosophy or dialectic is the attempt to lead souls towards truth through the λόγος. Philosophy is thus aimed at steering the ἔρως, which is the core of all soul, towards its authentic nourishment, i. e. the Ideas. That is the reason why the issues of the soul and ἔρως are of the utmost importance in this dialogue, which deals with λόγος. Discourse is never neutral in its relation to humans, as it is produced or received by a soul, and which therefore has the power to affect it. In this dialogue, philosophy turns out to be precisely a potential remedy for Phaedrus' troubles, as it is the discursive procedure by means of which he might channel his erotic passion to seek the Ideas, which are the sole gateway to acquiring true knowledge, and thus, the only way that enables the soul to better itself.

Within the dramatic setting described, the issue of λόγος and its receptivity are naturally linked to that of love, soul, soul-leading, traditional rhetoric and philosophy. Similarly, the issue of writing simply constitutes part of the discussion about the types of speeches the two characters of the dialogue have to grapple with; that is why they precisely have to confirm whether the best discursive form, which is none other than philosophy, is compatible or not with the written λόγος. Hence, theme diversity is neither random nor undergoes sharp cuts. In addition, in the opening lines of the dialogue, Socrates puts into practice what we have called a *mimetic* or *specular strategy*, in order to imitate his interlocutor, who, in turn, is unable to grasp his interlocutor's mocking because he lacks self-knowledge. Fascinated by the host of λόγοι, Phaedrus ignores not only the true reality, but also his own nature. In that sense, Socrates proposes to Phaedrus to redirect his desire towards knowledge, which includes self-knowledge; Phaedrus needs to know what the soul is like. To get to know the genuine reality we have to recollect the marks engraved on our souls by the viewing of the Ideas long ago, so true knowledge necessarily involves an internal trip, namely introspection. As a consequence, the philosophical ψυχαγωγία is an invitation to submerge oneself in the depths of the soul as well.

The thematic polyphony of this Platonic dialogue is justified by Phaedrus' erotic trouble regarding Lysias' text and discourses in general. Solving his problem, i. e. turning the philologist Phaedrus into a philosopher, requires thinking and discussing the various issues deployed. Hence, this dialogue is nothing but a possible

way of developing the issues that should be discussed to resolve Phaedrus' problem with λόγος; Plato depicts one possible remedy.

Moreover, examining the nature of the two interlocutors will not only foster an understanding of the profound unity underlying the thematic diversity, but also provide an insight into the formal unity of the composition. On the one hand, the opening scene enables one to learn of Phaedrus' concrete problem from the very start. The three subsequent speeches offer broader evidence of that very problem, clearly showing Phaedrus' way of relating to λόγος. On the other hand, the second half of the dialogue is nothing but the analysis that strives to find a way best suited to relating to the discourse, i. e. it constitutes a general examination of the particular problem which besets Phaedrus. The issue regarding the relationship between λόγος and ψυχή is dealt with in the second half, after having seen how diversely three individual speeches affect Socrates and Phaedrus' souls. As a result, the second half is a reflection that undertakes the task of formulating a general criterion to judge discourses. The fellow from Myrrhinus associates himself with discourses and intellectual matters without any criterion or rather with an inadequate one. Thus, the second half duly responds to the first, in view of the fact that it toils to come up with a general solution which sorts out the problem shown in the first half. The problem concerning the different nature of the two halves of the *Phaedrus* is actually only seemingly. The second half explores the concrete problem of the first half from a general perspective. Thereupon, the dialogue itself is constructed with a dialectic structure: it sets off from particular problems and multiplicity; then, it ascends by means of a general reflection that is geared towards acquiring knowledge about the true nature of each thing; finally, it descends to the visible world and offers a well-justified answer to the particular problems from which the process has arisen. In fact, an instance of the dialectic itinerary itself is depicted by the movement of the two characters, who go for a walk beyond the city walls and then return to the city. Therefore, besides explaining what dialectic is, the dialogue gives a glimpse of Socrates' putting it into practice.

This set of conclusions, drawn partially by scrutinizing both the initial scene of the dialogue as well as the dramatic scenario chosen by Plato, serves to fathom the profound unity the dialogue is imbued with. Nevertheless, it is worth noting that the discussion on the thematic and formal unity has not been gratuitously addressed by previous commentaries, but due to the fashion in which Plato chose to construct the dialogue. In his recent analysis, Werner[1067] states that *Phaedrus'* palinode is written in such a way so as to apparently suggest that Socrates and Plato had the final say in some issues by means of it, when in fact Phaedrus and the reader should go beyond, pondering over its function and truth value, and comprehend that it is merely one more stepping-stone on the path to philosophy. According to its function in the text, Werner has stated that Plato introduces the second Socratic speech in the dialogue with a *palinodic structure* (the reader must go beyond it, mulling over its function, purpose and truthfulness), and also endorses the idea that such a structure is not exclusive to the palinode in view of the fact that numerous passages throughout the dialogue have been produced similarly. In short, he argues that the Phaedrus has a *palinodic structure*. We agree with Werner: the dialogue is divided into two levels in which there is an attempt to convert to philosophy: Socrates' attempt concerning Phaedrus on one level

[1067] *Cf.* Werner (2012).

and Plato's regarding the reader on the other. To convert to philosophy you need more than merely being persuaded, you need to be critical and independent as well, so that is why Socrates' words veil and reveal, trying to impel Phaedrus to look for truth himself. Similarly and for the same reason, Plato constructs the dialogue in such a way that what it is proposing is neither clear nor comprehensible at first sight. It is the reader who is compelled to reflect and argue over the issue. As a consequence, it can be stated that all the historical debate about the *Phaedrus* has mainly been the result of Platonic art, which has pushed the reader to figure out for himself what he is reading. In fact, the reader of the dialogue in essence must strive to avoid imitating Phaedrus, who not once thinks for himself despite being persuaded by Socrates' words on numerous occasions. In short, the reader must steer well away from Phaedrus' problem concerning discourses.

This last point proves to be particularly significant in the sense that it clearly states the function of the *Phaedrus* as a philosophical text: to press the readers to think over both what they are reading and the influence the reading has on them. Our approach indicates that in order to grasp the dialogue properly the reader must be prepared to think about himself as a reader and his ties to the λόγος which he has in his hands. Undoubtedly, Phaedrus' simplemindedness does not give rise to a complex dialogue on an ontological or metaphysical level. Notwithstanding this fact, in view of the fact that the issue discussed is the λόγος and its receptivity, it is one of the dialogues that best lends itself to solidly discussing the general aim of Plato's written texts and how the reader can do philosophy by their usage. What is more, the dialogue problematizes how to generally approach any type of discourse. Hence, we can rule out once and for all the ancient belief that the *Phaedrus* is a dialogue written by a youthful Plato and whose problems are petty.

As a result of the approach of the present dissertation, the theme, the structure and function of the dialogue appear to have a solid coherence and a powerful harmony amongst them. The main purpose has primarily been to achieve this very fact. On the basis of these findings, we feel that a new interpretation project could be launched geared towards researching the relation between the *Phaedrus* and the rest of Plato's works. It is a line of research we are open to in the years to come. The dialogue discusses on dialectic, love, rhetoric, soul, and other issues which are also scrutinized in other passages of the *Corpus*. Once having understood what is said about them and in what context in the *Phaedrus*, we should ask ourselves in what the way it is compatible with what has been expressed in other passages of the *Corpus* and if there are significant variations.

In conclusion, the current thesis adds itself to previous readings that have cast some light on the dialogue, enriching the debate over it and contributing to Platonic studies.

# IV. Bibliografía

## IV. 1. Fuentes

**IV. 1. 1. Platón: ediciones y traducciones** (ordenada alfabéticamente en función del apellido del editor/traductor)


AAVV (1932 ss.), Plató, *Diàlegs*, Barcelona: Fundació Bernat Metge.

AAVV (1981 ss.) Platón, *Diálogos,* Madrid: Gredos.

AAVV (1914 ss.) Plato, *Plato,* with an English translation, London: The Loeb Classical Library, 12 vol.

AAVV (1920 ss.) Platon, *Oeuvres completes*, texte établi et traduit, Paris : Les Belles Lettres, 27 vol.

AGUIRRE, J. (2013), *Platón y la poesía. "Ion"*, introducción, traducción y comentarios de J. Aguirre, Madrid: Plaza y Valdés Editores.

ARROJERIA, J. M. (2000), Platon, *Fedon, Menon, Kratilo eta Fedro*, J. M. Arrojeriaren itzulpena, Bilbao: Klasikoak.

AST, F. (1810), *Platonis Phaedrus*, recensuit Hermiae scholiis e cod. Monac. XI suisque comentariis ilustravit D. Fridericus Astius, Leipzig: Schwikert.

BALASCH, M. (1988), Plató, *Diàlegs IX: Fedre*, text revisat i traducció de M. Balasch, Barcelona: Fundació Bernat Metge.

BONAZZI, M. (2010a), Platone, *Menone*, traduzione e cura di Mauro Bonazzi, Torino: Giulio Einaudi editore.

BONAZZI, M. (2011), Platone, *Fedro*, traduzione e cura di Mauro Bonazzi, Torino: Giulio Einaudi editore.

BRISSON, L. (1989), Platon, *Phèdre*, traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson, Paris : Flammarion.

BURNET, J (1900-1907), Plato, *Platonis Opera*, Oxonii: Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, 5 vol.

CENTRONE, B. (1998), Platone, *Fedro*, traduzione di Piero Pucci ; introduzione di Bruno Centrone, Roma : Editori Laterza.

DODDS, E. R. (1990), Plato, *Gorgias*, a revised text with introduction and commentary by E. R. Dodds, Oxford: Clarendon Press.

ENGLAND, E. B. (1921a), Plato, *The laws of Plato, vol. i: Books i-vi*, the text edited with introduction, notes, etc. by E. B. England, Manchester: University Press.

ENGLAND, E. B. (1921b), Plato, *The laws of Plato, vol ii: Books vii-xii*, the text edited with introduction, notes, etc. by E. B. England, Manchester: University Press.

FOWLER, H. N. (1914), Plato, *Euthyphro; Apology; Crito; Phaedo; Phaedrus*, *vol. 1*, with an English translation by H. N. Fowler, London: Heinemann.

HACKFORTH (1952), Plato, *Phaedrus*, translated with an introduction and commentary by Hackforth, Cambridge: Cambridge University Press.

JOWETT, B. (1871), *The Dialogues of Plato*, *vol* III, translated into English with analyses and introductions by B. Jowett, Oxford: Clarendon Press

MARIAS, J. (1984), Platón, *Fedro*, introducción y notas de Julián Marías, traducción directa del griego por María Araujo, Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina.

MORESCHINI, C. (1985), Platon, *Phèdre*, en Platon, *Oeuvres complètes, tome IV (3e partie): Phèdre*, notice de L. Robin, texte établi par C. Moreschini, et traduit par P. Vicaire, Paris : Les Belles Lettres.

LLEDÓ, E. (1988), Platón, *Fedro*, en *Platón, Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, introducciones, traducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó, Madrid: Gredos.

NEHAMAS, A. y WOODRUFF, P. (1995), Plato, *Phaedrus,* translated with introductions and notes by A. Nehamas & P. Woodruff, Indianapolis: Hackett.

GIL, L. (2009), Platón, *Fedro*, edición bilingüe, traducción y notas de L. Gil., Madrid: Editorial Dykinson [Primera edición en Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1957].

PORATTI, A. (2010), Platón, *Fedro*, introducción, traducción, notas y comentario de A. Poratti; Madrid: Ediciones Akal.

PRESAS, E. (1983), Plató, *Diàlegs VI: Convit*, text revisat i traducció de E. Presas, Barcelona: Fundació Bernat Metge

REALE, G. (1998), Platone, *Fedro*, a cura di Giovanni Reale, Milano: Mondadori.

RIBEIRO FERREIRA, J. (1997[2]), Platão, *Fedro*, Introdução, versão do grego e notas, Lisboa: Edições 70.

RITTER, C. (1914), *Platons Dialog Phaidros*, Leipzig: F. Meiner.

ROBIN, L. (1929), Platon, *Oeuvres Complètes, tome IV (2e partie): Banquet*, notice, texte établi et traduit par L. Robin : Les Belles Lettres.

ROBIN, L. (1933), Platon, *Oeuvres Complètes, tome IV (3e partie): Phèdre*, notice, texte établi et traduit par L. Robin, Paris : Les Belles Lettres.

ROWE, CH. J. (1988[2]), Plato, *Phaedrus*, with translation and commentary by C.J. Rowe, Warminser: Aris & Phillips.

ROWE, CH. J. (2005), Plato, *Phaedrus,* translated with an introduction and notes by C. Rowe, London: Penguin Books.

SANTA CRUZ, M. I. y CRESPO, M. I. (2007), Platón, *Fedro*, traducción y notas de M. I. Santa Cruz y M I. Crespo, Buenos Aires: Losada.

THOMPSON, W. H. (1868), Plato, *The phaedrus of Plato*, English notes and dissertations by W. H. Thompson, London: Bibliotheca Classica.

TRABATTONI, F. (1995), Platone, *Fedro*, traduzione di Linda Untersteiner Candia; a cura di Franco Trabattoni, Milano: Mondadori.

UNTERSTEIINER, L. (1995), Platone, *Fedro*, traduzione di Linda Untersteiner Candia; a cura di Franco Trabattoni, Milano: Mondadori.

VELARDI, R. (2006), Platone, *Fedro,* introduzione, traduzione e note di R. Velardi, Milano: BUR.

VICAIRE, P. (1985), Platon, *Phèdre*, en Platon, *Oeuvres complètes, tome IV (3e partie): Phèdre*, notice de L. Robin, texte établi par C. Moreschini, et traduit par P. Vicaire, Paris : Les Belles Lettres.

WATERFIELD, R. (2002), Plato, *Phaedrus*, transalted with an introduction and notes by R. Waterfield, Oxford: Oxford University Press.

YUNIS, H. (2011), Plato, *Phaedrus*, edited by H. Yunis, Cambridge: Cambridge University Press.

**IV. 1. 2. Otros: ediciones y traducciones** (ordenada alfabéticamente en función del apellido del editor/traductor)

ALLAN, W. (2008), Euripides, *Helen*, edited by W. Allan, Cambridge: Cambridge University Press.

ALLEN, M. J. B. (2008), Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato. Valume I: Phaedrus and Ion*, edited and translated by M.J.B. Allen, London: Harvard University Press.

ALSINA CLOTA, J. (2000[5]), Aristóteles, *Poética*; traducción de J. Alsina Clota, Barcelona, Icaria Editorial: quinta edición.

AUJAC, G. (1978), Denys d'Halicarnasse, *Opuscules Rhétoriques, tome II*, texte établi et traduit par G. Aujac, Paris : Les Belles Lettres.

AVEZZÙ, G. (1982), Alcidamante, *Orazioni e frammenti*, testo, introduzione, traduzione e note a cura di G. Avezzù, Roma: Instituto de Filologia Greca.

BREDLOW, L. (2010), Diógenes Lercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, traducidas y comentadas por L. Bredlow, Zamora: Lucina.

BROWN, A. (1987), Sophocle, *Antigone*, edited with translation and notes by A. Brown, Warminster: Aris and Phillips.

CALVO MARTÍNEZ, J. L. (1985-1988), Lisias, *Discursos*, introducción, traducción y notas de J. L. Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 2 vols.

CALVO MARTÍNEZ, J. L. (1985), Lisias, *Discursos II*, introducción, traducción y notas por José Luis Calvo Martínez, Madrid: Gredos.

CAREY, C. (1989), Lysias, *Selected speeches*, C. Carey (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

CONCHE, M. (1996), Parménide, *Le poème : fragments*, texte grec, traduction, présentation, et commentaire par M. Conche, M., Parmenide, Paris : Presses Universitaires de France.

CRESPO, E. (1982), Homero, *Ilíada*, traducción, prólogo y notas de E. Crespo, Madrid: Gredos.

CUVIGNY, M. y LACHENAUD, G. (1981), Plutarque, *Oeuvres Morales, v. XII*, edité et traduit par Cuvigny, M. et Lachenaud, G., Paris : Les Belles Lettres.

EDWARDS, M. (1995), Andocides, *Greek Orators IV: Andocides*, edited with a translation and commentary by Michael Edwards, Warminster: Aris & Phillips Ldt..

FERNÁNDEZ-GALIANO, M. (1953), Lisias, *Discursos I-XII, vol. I*, texto revisado y traducido por M. Fernández Galiano, Barcelona : Ediciones Alma Mater.

FLORISTÁN IMÍZCOZ, J. M. (2000), Lisias, *Discursos XXVI-XXXV, vol. III,* texto revisado y traducido por J. M. Floristán, Madrid: Consejo Superiror de Investigaciones Científicas-Alma Mater.

FORNARO, S. (1997), Dionisio di Alicarnasso, *Epistola a Pompeo Gemino*, Introduzione e commento di S. Fornaro, Stuttgart: Teubner.

GARCÍA CALVO, A. (1985), Heraclito, *Razón común (Lecturas presocráticas II)*, edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito, Zamora: Lucina.

GERNET, L. y BIZOS, M. (1924), Lysias, *Discours*, texte établie et traduit par L. Gernet et M. Bizos, Paris : Les Belles Lettres, 2 vols.

GIL, L. (1963), Lisias, *Discursos XIII-XXV*, *vol II*, texto revisado y traducido por L. Gil, Barcelona, Ediciones Alma Mater.

GUZMÁN, J. M. (1980), Isócrates, *Discursos*, en dos volúmenes, traducción, introducciones y notas de J. M. Guzmán, Madrid: Gredos 1979.

KIRK, RAVEN Y SCHOFIELD (1999[2]), *Los filósofos presocráticos*, traducción de J. García Fernández; Madrid: Gredos.

LÓPEZ, J. L.; CAMPOS, J.; MÁRQUEZ, M. A. (2005), Alcidamante de Elea, *Testimonios y Fragmentos*; Anaxímenes de Lámpsaco, *Retórica a Alejandro*, introducciones, traducciones y notas de J. L. López, J. Campos y M. A. Márquez, Madrid: Gredos.

MELERO, A. (1996), *Sofistas, testimonios y fragmentos*; introducción, traducción y notas de traducción A. Melero, Madrid: Gredos, 1996.

MURRAY, P. (1995), *Plato on Poetry:* Ion *;* Republic *376e - 398b9 ;* Republic *595-608b10*, edited by P. Murray, Cambridge: Cambridge University Press.

NORLIN, G. (1928), *Isocrates*, in three volumes, with an English translation by G. Norlin, London: Harvard University Press.

ORTIZ, J. (2003), Diógenes Lercio, *Vidas de filósofos ilustres*, traducción de J. Ortiz, Barcelona: Ediciones Omega.

PABÓN, J. M. y FERNÁNDEZ-GALIANO, M. (1982) Homero, *Odisea*, introducción de M. Fernandez Galiano; traducción de J. M. Pabón, Madrid, Gredos, 1982.

PÉREZ, A. y MARTÍNEZ, A. (1982), Hesíodo, *Obras completas*, introducción, traducción y notas de A. Pérez y A. Martínez, Madrid: Gredos.

PETIT, J. y PALLÍ I BONET, J. (1929-2000), Lísies, *Discursos,* text revisat i traducció de J. Petit i J. Pallí i Bonet, Barcelona: Bernat Metge, 3 vols.

RACIONERO, Q. (2000), Aristóteles, *Retórica*, traducción de Q. Racionero, Madrid: Gredos.

TARÁN, L. (1965), Parmenides, *Parmenides,* A Text with translation, commentary and critical essays, Princeton University Press: Princeton.

TOVAR, A. (1971), Aristóteles, *Retórica,* edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por A. Tovar, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

WEST, M. (1982), HESÍODO, *Works and days*, edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West, Oxford: Clarendon Press.

**IV. 2. Bibliografía**

ACKRILL, J. L. (1997), "*In* Defence of Platonic Division" en Ackrill (ed.), *Essays on Plato and Aristotle*; Oxford: Oxford University Press, 373-392.

ADORNO, TH. W. (2013), *Estética 1958/9*, edición de E. Ortland y traducción de S. Schwarzböck, Buenos Aires: Las Cuarenta, 253-298.

ALEGRE, A. (1983), "Platón, el demiurgo del ser y de bellas verdades en palabras", en J. M. Bermudo (ed.), *Los filósofos y sus filosofías* 1, Barcelona: Editorial Vicens Vives, 27-64.

ALEGRE, A. (1985), *Estudios sobre los Presocráticos*, Barcelona: Anthropos.

ALEGRE, A. (1986), *La sofística y Sócrates. Ascenso y caída de la polis*, Barcelona: Montesinos.

ALEGRE, A. (1988a), *Historia de la Filosofía Antigua*, Barcelona: Anthropos.

ALEGRE, A. (1988b), "La fascinación de un modo griego de filosofar: Platón", en *Suplementos* 10, Barcelona: Anthropos, 83-88.

ALEGRE, A. (1988c), "Los jardines de Adonis. ¿Por qué Platón rechaza la escritura?", en *Suplementos 10*, Barcelona: Anthropos, 88-94.

ALEGRE, A. (1988d), "Los fundamentos ideológicos del humanismo: Platón", en *Suplementos* 10, Barcelona: Anthropos, 95-104.

ALEGRE, A. (1989), "El *Fedro*: Diálogo de un largo día de verano. Un modo griego de hacer filosofía. La filosofía como totalidad estética y dialéctica", en M. Cruz y P. Granada (eds.), *Historia, Lenguaje, Sociedad*, Barcelona: Crítica, 66-89.

ALLEN, M. J. B. (1980), "Two Commentaries on the Phaedrus: Ficino's Indebtedness to Hermias", *Journal of the Warburg and Courtauld institutes* 43: 110-129.

ALLEN, M. J. B. (1984), *The Platonism of Marsilio Ficino. A Sudy of His* Phaedrus *Commentary, Its Sources and Genesis*, Berkeley: University of California Press.

AMMON, T. G. (1990), *The Philosophical importance of the dialogue form: an analysis of Plato's "Phaedrus" and Hume's "Dialogues"*, Ann Arbor: University Microfilms International.

ARANA, J. R. (1998), *Platón. Doctrinas no escritas: antología*, Bilbao: Universidad del País Vasco.

ASMIS, E. (1986), "Phychagogia in Plato's *Phaedrus*", *Illinois Classical Studies* 11: 153-172.

AUSLAND, H. W. (2007), "Socrates' Argument with Gorgias, the Craft Analogy and Justice", en M. Erler and L. Brisson (eds.), Gorgias-Meno*. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag.

AUSLAND, H. W. (2010), "Poetry, Rhetoric, and Fiction in Plato's *Phaedrus*", *Symbolae Osloenses* 84: 2-25.

BARNES, H. E. (1946), "Plato and the Psychology of Love: *Phaedrus* 252C-253C", *Classical Weekly* 40: 34-35.

BEEKES, R. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden-Boston: Brill, 2 vol.

BENARDETE, S. (1963), "Some misquotations of Homer in Plato", *Phronesis* 8 (2): 173-178.

BENARDETE, S. (1991), *The Rhetoric of Morality and Philosophy*. *Plato's Gorgias and Phaedrus*, Chicago: University of Chicago Press.

BENJAMIN, W. (2003), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, traducción de A. E. Weikert, México: Editorial Ítaca.

BENTLEY, R. (2005), "On Plato's *Phaedrus* : politics beyond the city walls", *Polis 22*: 230-248.

BERNABÉ, A. (2004), *Textos órficos y filosofía presocrática*, Madrid: Trotta.

BETT, R. (1986), "Immortality and the nature of the soul in the *Phaedrus*", *Phronesis* 31 (1): 1-26.

BLONDELL, R. (2002), *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge: Cambridge University Press.

BONAZZI, M.; TRABATTONI, F. (eds.) (2003), *Platone e la tradizione platonica: studi di filosofia antica*, Milano: Cisalpino

BONAZZI, M. (2010b), *I Sofisti*, Roma: Carocci.

BOSCH-VECIANA A. (2003), *Amistat i Unitat en el* Lisis *de Plató. El* Lisis *com a narració d'una* synousia *dialogal socràtica*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.

BOSCH-VECIANA, A. (2007), ″Socrates as a ′figure′ of the philosopher in the Gorgias″, en A. Bosch-Veciana & J. Monserrat Molas (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues, vol. I.,* Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 93-136.

BOSCH-VECIANA, A. (2010), ″Dramatic setting and philosophical content in Plato's *Philebus*″, en A. Bosch-Veciana & J. Monserrat Molas (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues, vol. II*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 101-114.

BOSCH-VECIANA, A. (2012), ″Entre foscors i clarors. La «mirada» com a «exercici filosòfic» a la caverna de Plató", en E. Casaban y X. Serra (eds.), *II Congrés Català de Filosofia. Joan Fuster, in memoriam*, Editorial Afers: 15- 45.

BOSCH-VECIANA, A. (2013a), "Εἴδωλον i ἐικών. Dos noms i una problemàtica sobre sobre la representació de la imatge en la Grècia antiga", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* XXIV: 25-61.

BOSCH-VECIANA, A. (2013b), *Imatge-Mirada-Paraula*, prefaci de G. di Giacomo, Barcelona: Publicacions de la Facultat de Filosofia. Universitat Ramón Lull.

BOSSI, B. (2011), "¿Por qué Sócrates no puede volver a cruzar el río y abandonar a Fedro?" en *Una mirada actual a la filosofía griega. Ponencias del II Congreso Internacional de Filosofía Griega de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega*, Madrid-Mallorca: Ediciones de la SIFG, 425-438.

BOURGUET, E. (1919), "Sur la composition du "Phèdre"", *Revue de Métaphysique et Morale*, t. 26, n. 3 : 335-351.

BOYANCÉ, P. (1962), *Sur les mystères d'Eleusis*, Paris : Les Belles Lettres.

BRADLEY, M. C. (2012), *Who is Phaedrus?: keys to Plato's dyad masterpiece*, Oregon: Pickwick Publications.

BRANCACCI, A. (2011), "L'elogio di Socrate nel *Fedro*, la chiusa dell'*Eutidemo*, e la polemica isocrateo-antistenico-platonica", in G. Casertano (ed.), *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*, Napoli: Loffredo, 7-38.

BREDLOW, L. A. (2013), "Tentativa sobre los orígenes de "alma" y "cuerpo" en Grecia", en B. Berruecos y J. Lavilla (eds.), *ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΗ ΑΚΟΡΗΤΟΣ. Homenaje a Antonio Alegre Gorri*, Barcelona: Gráficas Trialba, 195-223.

BRISSON (1996), L., *Introduction à la philosophie du mythe I. Sauver les mythes*, Paris, Vrin.

BRISSON, L. (2004), *How philosophy Saved Myth*, translated by Catherine Tihanyi, Chicago: University of Chicago Press.

BROWN, M. y COULTER, J. (1971), "The Middle Speech of Plato's *Phaedrus*." *Journal of the History of Philosophy* 9: 405-423,

BUFFIÈRE, F. (1956), *Les Mythes d'Homère et la Pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres.

BUFFIÈRE, F. (1980), *Eros Adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris : Les Belles Lettres.

BURGER, R. (1980), *Plato's Phaedrus. A defense of a philosophic art of writing*, Alabama: The University of Alabama Press.

BURNET, J. (1920[3]), *Early Greek Philosophy*, London: A. & C. Black.

BURKERT, W. (2013), *Homo necans: interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, traducción de M. Jiménez Buzzi, Barcelona: Acantilado.

CAEIRO, A. (2013), "Looking into the Mirror", en M. J. de Carvalho, A. Caeiro and H. Telo (eds.), *In the Mirror of the* Phaedrus, Sankt Augustin: Academia Verlag, 245-257.

CALVO, T. (1992), "Socrates first speech in the *Phaedrus* and Plato's criticism of Rhetoric", en Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag.

CAPRA, A. (2001), *Ἀγὼν λόγων. Il «Protagora» di Platone tra eristica e commedia,* Milano: Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto.

de CARVALHO, M. J.; CAEIRO, A.; TELO, H. (eds.) (2013), *In the Mirror of the Phaedrus*, Sankt Augustin: Academia Verlag.

de CARVALHO, M. J. (2013), "Ἔρως and Πτέρως", en M. J. de Carvalho, A. Caeiro and H. Telo (eds.), *In the Mirror of the* Phaedrus, Sankt Augustin: Academia Verlag, 169-244.

CASERTANO, G. (ed.) (2000), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli: Loffredo Editore.

CASERTANO, G. (ed.) (2011), *Il* Fedro *di Platone: struttura e problematiche*, Napoli: Loffredo Editore.

CASSIN, B (ed.) (1986), *Le plaisir de parler. Études de sophistique comparée,* Paris : Éditions de Minuit.

CASSIN, B. (1995), *L'effet sophistique*, Éditions Gallimard.

CHANTRAINE, P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris : Klincksieck

CHERNISS, H. (1936), "The Philosophical Economy of he Theory of Ideas", *The American Journal of Philology* 57 [4]: 445-456.

CHERNISS, H. (1944), *Aristotle's Criticism of Plato and Academy*, Baltimore: The Johns Hopkins Press.

CHERNISS, H. (1962), *The Riddle of the Early Academy*, New York: Russell&Russell.

CLAY, D. (1979), "Socrates' Prayer to Pan" en Arktouros (ed.) *Hellenic Studies Presented to B. M W. Knox*, Berlin: de Gruyter, 345-353.

COBB, W. S. (1993), *The* Symposium *and the* Phaedrus. *Plato's erotic dialogues*, Albany: State University of New York Press.

COLLI, G., *Platón político*, traducción de M. Morey, Anzos: Ediciones Siruela.

COLLOBERT, C.; DESTRÉE, P.; GONZALEZ, F. J. (eds.) (2012), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths,* Leiden-Boston: Brill.

CONSUTTA, F. y NARCY, M., (eds.) (2001), *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Grenoble : Éditions Jérôme Millon.

CORNFORD, F. M. (1912), *From Religion to Philosophy*, Longmans Green: New York.

CORNFORD, F. M. (2007), *La teoría platónica del conocimiento*, traducción de N. L. Cordero y M. D. Ligatto, Barcelona: Paidós Ibérica.

COOPER, J. M. (1985), "The Independence of Oratory from Philosophy", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* I, 77- 96.

CROISET, A. (1917), "Les nouveaux fragments d'Antiphon", *Revue des Études Grecques* 30: 1-19.

DAUMAS, F. (1961), "Sous le Signe du Gattilier en Fleurs", *Revue des Études Grecques* 74 : 61-68.

DEMOS, R. (1968), "Plato's Doctrine of the Psyche as a Self-Moving Motion", *Journal of the History of Philosophy* 6 : 133-145.

DERRIDA, J. (1997[7]), *La diseminación*, traducción de J. M. Arancibia, Madrid: Editorial Fundamentos.

DES PLACES, E. (1964), "Platon et le langage des mystères", *Annales de la Faculté des lettres et sciences humaines d'Aix-en-Provence* 38. 1: 9-23.

DETIENNE, M. (1986), *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica;* traducción de J. J. Herrera, Madrid: Taurus Ediciones, segunda reimpresión.

DETIENNE, M. (ed.) (1988), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille : Presses Universitaires de Lille.

DETTIENNE, M. (2007), *Les jardins d'Adonis, París. La mythologie des parfums et des aromates*, suivi d'une interprétation de Jean-Pierre Vernant et d'une lecture de Claude Lévi-Strauss, Nouvelle édition, augmentée d'un après-propos de l'auteur, France : Gallimard.

DIANO, C. (1947), "Quod semper movetur aeternum est", *Parola del Passato* 2: 189-192.

DIÈS, A. (1927); *Autour de Platon*, Paris : Bibliothèque des Archives de Philosophie, 2 vol.

DICKYE, M. W. (1933), "Hermeias on Plato *Phaedrus* 238d and Synesius Dion 14.2", *The American Journal of Philosophy*, vol. 112, nº 3: 421-440.

DILLON, M. (2002), *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London and New York: Routledge.

DIMOCK, G. E. (1952), "Alla in Lysias and Plato's Phaedrus",*The American Journal of Philology* 73 [4]: 381-396.

DIXSAUT, M. (1985), *Le Naturel Philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Paris, Les Belles Lettres.

DIXSAUT, M. (2001), *Metamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*, Paris : J. Vrin.

DIXSAUT, M. (2003), *Platon : Le désir du comprendre,* Paris : Vrin.

DIXON, B. (2008), "*Phaedrus*, *Ion*, and the Lure of Inspiration", en *Plato* 8. [http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article80.html].

DODDS (2006[3]), *Los griegos y lo irracional,* traducción de M. Araujo, Madrid: Alianza Editorial.

DORTER, K. (1971), "Imagery and Philosophy in Plato's *Phaedrus*", *Journal of the History of Philosophy* 9: 279-288.

DOVER, K. J. (1968), *Lysias and the Corpus Lysiacum*, Berkeley: University of California Press.

DOVER, K. J. (1978), *Greek Homosexuality*, Cambridge: Harvard Universit Press.

DUPRÉEL, E. (1948), *Les sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel : Éditions du Griffon.

DURÁN MAÑAS, M. (2009), *Mujeres y diosas en Teócrito*, [tesis doctoral], Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

EDELSTEIN, L. (1962), "Platonic Anonymity", *American Journal of Philology* 83: 1-22.

EGGERS LAN, C. (1992), "Zeus e anima del mondo nel *Fedro*", en Rossetti (ed.), *Understanding the* Phaedrus. *Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag.

FERNÁNDEZ RAMOS, F. (1993a), "Recensió a G. R. F. Ferrari: *Listening to the Cicadas*" en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* V: 150-151.

FERNÁNDEZ RAMOS, F. (1993b), "Recensió a H. J. Krämer: *Platone e i fundamenti della metafisica*" en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* V: 158-162.

FERRARI, G. R. F., (1987), *Listening to the Cicadas. A study of Plato's* Phaedrus, Nueva York: Cambridge Classical studies.

FERRARI, G. R. F. (1992), "Platonic Love", en *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 248-276.

FESTUGIÈRE, A. J. (1936), *Contemplation et vie contemplative selon Paton*, Paris : Vrin.

FOSSHEIM, H. J. (2010), "Non-individuality in the *Phaedrus*", *Symbolae Osloenses* 84: 49-60.

FREELAND, F. (2010), "Imagery in the *Phaedrus*: Seeing, Growing, Nourishing", *Symbolae Osloenses* 84: 61-72.

FRENKIAN, A. M. (1941), *La méthode hippocratique dans le Phèdre de Platon*, Bucarest : Imprimerie Nationale.

FRIEDLÄNDER (1969), P., *Plato III: the dialogues, second and third periods*, translated by H. Meyerhoff, Princeton: Princeton University Press.

FRUTIGER, P. (1976), *Les mythes de Platon; Étude philosophique et littéraire*; Nueva York : Arno Press.

GADAMER, H. G. (1983), *Studi Platonici*, edizione italiana a cura di G. Moretto, Marietti: Casale Monferrato, 2 vol.

GAISER, K. (1988), *La metafisica della storia in Platone*, introduzione e traduzione di G. Reale, Milano: Vita e pensiero

GAISER, K. (1990), *L'oro della sapienza. Sula preghiera del filosofo a conclusione del "Fedro" di Platone,* introduzione e traduzione di G. Reale, Milano: Vita e Pensiero.

GARCÍA QUINTELA, M. V. (1992), *El rey melancólico: antropología de los fragmentos de Heráclito*, Madrid: Taurus.

GAUDIN, C. (1990), *Platon et l'alphabet*, Paris : Presses Universitaires de France.

GEIER, A. (2002), *Plato's Erotic Thought: The Tree of the Unkown*, Rochester: Universtiy of Rochester Press.

GEOFFREY, M. B. (2009), *Moral corruption and philosophical education in Plato's "Phaedrus"*, [tesis doctoral], Washington: The Catholic University of America.

GIANNOPOULOU, Z. (2010), "Enacting the other, being oneself: the drama of rhetoric in Plato's *Phaedrus*", *Classical Philology* 105: 146-161.

GIL, L. (1956), "Notas al *Fedro*", *Emérita* 24: 311-330.

GIL, L. (1958), "De nuevo sobre el *Fedro*," *Emérita* 26: 215-221.

GILL, Ch. (2000) "Protreptic and Dialectic in Plato's *Euthydemus*", en T. M. Robinson & L. Brisson (eds.), *Plato,* Euthydemus, Lysis, Charmides, *Proceedings of the V Symposium Platonicum*, *Selected Papers*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 133-143.

GILL, Ch. (2002), "Dialectic and the Dialogue Form", en J. Annas & Ch. Rowe (eds.), *New perspective on Plato, modern and ancient*, Washington: Cambridge & London, 145-171.

GOLDMAN, S. L. (1981), *Eros: a reading of Plato's "Symposium" and "Phaedrus"*, Ann Arbor: University Microfilms International.

GOLDSCHMIDT, V. (1947a), *La paradigme dans la dialectique platonicienne*; Paris, Presses Universitaires de France.

GOLDSCHMIDT, V. (1947b), *Les dialogues de Platon: Structure et méthode dialectique*; Paris, Presses Universitaires de France.

GOLDSCHMIDT, V. (1949), *La religion de Platon*, Paris : Presses Universitaires de France.

GONZALEZ, F. J. (ed.) (1995), *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

GONZALEZ, F. J. (1998a), *Dialectic and Dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry*, Evanston: Nortwestern University Press.

GONZALEZ, F. J. (1998b), "Nonpropositional Knowledge in Plato", *Apeiron* 31: 235-284.

GONZALEZ, F. J. (2003), "Perché non esiste una "teoria platonica delle idee"", en M. Bonazzi e F. Trabattoni (eds.), *Platone e la tradizione platonica : studi di filosofia antica*, Milano: Cisalpino, 31-67.

GONZALEZ, F. J. (2011),"The Hermeneutics of Madness: Poet and Philosopher in Plato's *Ion* and *Phaedrus*", en P. Destrée and F.-G. Herrmann (ed.), *Plato and the Poets*, Lieden: Brill, 93-111.

GONZALEZ, F. J. (2012), "Il bello nel *Simposio*: sogno o visione", *Méthexis* XXV: 51-70.

GONZÁLEZ VALENZUELA, J. (1987), "Psique y eros en el *Fedro*" en C. Eggers. (ed.), *Platón: Los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum 1986*: 139-150.

GÖRGEMANNS, H. (1988)," Ein neues Argument für die Echtheit des lysianischen *Erotikos*", *Rheinisches Museum fuг̈ Philologie* 131. 2: 108-113.

GOUX, J.-J. (1998), *Edipo filósofo*; traducción de Pinkler, L., Buenos Aires; Editorial Biblos.

GRIMAL, P. (1979[6]), *Diccionario de mitología griega y romana*, traducción de F. Payarols, Barcelona: Paidós.

GRIMALDI, N. (2004), *Socrate, le sorcier*, Paris : Presses Universitaires de France.

GRISWOLD, C. L. (1986), *Self- Knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale: Yale University Press.

GROTE, G. (1869), *A History of Greece*, *vol. VIII*, London: John Murray: 151-204.

GRUBE, G. M. A. (1935), *Plato's thought*, London: Mahuen and Co.

GULLEY, N. (1954), "Plato's theory of Recollectios", *The classical Quaterly*, New Series, Vol. 4: 194-213.

GUTHRIE, W. K. C. (1952), *Orpheus and Greek religion : a study of the Orphic movement*, London, Methuen.

GUTHRIE, W. K. C. (1962-1981), *History of Greek Philosophy,* Cambridge: Cambridge University Press, 6 vol.

GUTHRIE, W. K. C. (1984-1993), *Historia de la Filosofía Griega*, versión española de A. Medina González y Joaquín Rodríguez Feo, Madrid: Gredos, 6 vol.

HADOT, P. (1987[2]), *Exercices spirituelles et philosophie antique*, Paris : Études Augustiniennes.

HADOT, P. (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris : Gallimard.

HADOT, P. (2008), *Elogio de Sócrates*, traducción de A. Millán, Madrid: Paidós.

HADOT, P. (2009), *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I davidson*, traducción de M. Cucurella, Barcelona: Alpha Decay.

HALPERLIN, D. M. (1989), "The Democratic Body: Prostitution and Citizenship in Classical Athens", *South Atlantic Quaterly* 88: 149-160.

HARRIS, W. V. (1989), *Ancient Literacy*, Cambridge: Harvard University Press

HAVELOCK, E. A. (1996), *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*; traducción de L. Bredlow, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

HAVELOCK, E. A. (2002²), *Prefacio a Platón*, traducción de R. Buenaventura, Madrid: Antonio Machado Libros.

HEATH, M. (1989a), "The Unity of Plato's *Phaedrus*", *Oxford Classical Studies in Ancient Philosophy* 7: 151- 173.

HEATH, M. (1989b), "The Unity of the *Phaedrus*: A postscript", *Oxford Classical Studies in Ancient Philosophy* 7: 189- 173-191.

HEGEL, G. W. F (1955), *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, traducción de W. Roces, México: Fondo de Cultura Económico, 3 vol.

HELMBOLD, W. C. y HOLTHER, W. B. (1952), "The Unity of *Phaedrus*", *University of California Publications in Classical Philology* 15: 387-417.

HYLAND, D. A. (2008), *Plato and the Question of Beauty*, Bloomington: Indiana University Press.

HUNTER, R. L. (1996), *Theocritus and the Archaeology of Greek Poetry*, Cambridge: Cambridge University Press.

IBÁÑEZ, X. (1993a), "Recensió a Charles L. Griswold: *Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus", en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* V: 147-150.

IBÁÑEZ, X. (1993b), "Recenció a Thomas A. Szlezák: *Platone e la scrittura della filosofia*", en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* V: 154-158.

IBÁÑEZ, X. (2007a), *Lectura del* Teetet *de Plató: Saviesa i prudència en el tribunal del saber*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.

IBÁÑEZ, X. (2007b), "Human being is godlike becoming: Human and superhuman wisdom in Plato's *Theaetetus*", en A. Bosch-Veciana & J. Monserrat Molas (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues, vol. I*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 159-192.

ISNARDI PARENTE, M. (2007), "Una breve risposta a Trabattoni, da parte di una «intuizionista»", *Rivista di Storia della Filosofia* 62 (1/2007): 57-59.

JAEGER, W. (1962), *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Traducción de J. Xirau y W. Roces, México: Fondo de Cultura Económica.

JACKSON, B. D. (1971), "The Prayers of Socrates", *Phronesis* 16: 14-37.

JOHNSTONE, H. W. (1978), *Validity and Rhetoric in Philosophical Argument*, University Park: Dialogue Press of Man & World.

JOLY, H. (1974), *Le renversement Platonicien. Logos, Episteme, Polis*, Paris: Vrin.

KERFERD, G. B. (ed.) (1981a), *The sophists and their legacy*, Wiesbaden: Steiner.

KERFERD, G. B. (1981b), *The sophistic Movement*, Cambridge: Cambridge University Press.

KAHN, H. C. (1996), *Plato and the Socratic dialogue. The philosophical use of literacy form,* Cambridge: Cambridge University Press.

KAHN, H. C. (2003), "Writing Philosophy: Prose and Poetry from Thales to Plato", en H. Yunis (ed.), *Written texts and the rise of literate culture in ancient Greece*, New York: Cambridge University Press, 139-161

KERÉNYI, K. (2004), *Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija*, traducción de M. Tabuyo y A. López, Madrid: Siruela.

KRÄMER, H. J. (1986), *La nuova immagine di Platone*; traduzione di A. Pensa, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

KRÄMER, H. J. (1989[3]), *Platone e i fondamenti della metafisica*, introduzione e traduzione di G. Reale, Milano: Vita e Pensiero.

LABARBE, J. (1949), *L'Homère de Platon*, Liège : Faculté de philosophie et lettres.

LAMBERTON, R. (1986), *Homer the theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

LAPLACE, M. (2011), "Des rapports du *Phèdre* de Platon avec *l'Éloge d'Hélène* et le *Panégyrique* d'Isocrate", *Hermes* 139 : 165-178.

LASALA, M. (1990), *Socrates y su propia sombra. Un lugar donde interrogar el narcisismo moderno*, Buenos Aires: Editorial Biblos.

LASSERRE, F. (1944), "Ἐρωτικοὶ λόγοι", *Museum Helveticum* V. I (f. 3): 169-178.

LARSEN, J. K. (2010), "Dialectic of Eros and Myth of the Soul in Plato's *Phaedrus*", *Symbolae Osloenses* 84: 73-89.

LAVILLA de LERA, J. (2011a), "Reseña a Platón, *Fedro*, introducción, traducción, notas y comentario de Armando Poratti", en *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales* 8 (2011/1): reseña nº 295. [http://www.latorredelvirrey.org/viejaltv/libros/libros_2011_8/pdf/295.pdf].

LAVILLA de LERA, J. (2011b), "Dialektika Platonen *Fedro* dialogoan", *Gogoa* 11 (2): 121-144.

LAVILLA de LERA, J. (2012), "Notes al *Fedre* Platònic. Qui és Fedre?", en E. Casaban y X. Serra (eds.), *II Congrés Català de Filosofia. Joan Fuster, in memoriam*, Editorial Afers: 91-97.

LAVILLA de LERA, J. (2013), "Reseña a D. S. Werner: *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*", *Nova Tellus* 31 (2): 247-257 [en prensa].

LAVILLA de LERA, J. (2014), "Reseña a M. C. Bradley: *Who is Phaedrus? Keys to Plato's Dyad Masterpiece*", *Méthexis* XXVII [en prensa].

LECLERC, C. (1983), "Socrate aux pieds nus. Notes sur le préambule du *Phèdre* de Platon", *Revue de l'histoire des religions*, tome 200, n°4 : 355-384.

LEVI, A. (1966), *Storia della Sofistica*, Napoli: Morano.

LESHER, J. (1978), "Xenophanes' scepticism", *Phronesis* 23: 1-21.

LESKY, A. (2001), *La Tragedia Griega*, presentación de J. Pòrtulas y traducción de J. Godó Costa revisada por M. Camps, Barcelona: El Acantilado.

LIDDELL, H. G. & SCOTT, R. (1968[9]), *Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford Clarendon Press.

LIMA, P. A. (2013), "Plato's *Phaedrus* and the Limitations of Philosophy's Written Word"", en M. J. de Carvalho, A. Caeiro and H. Telo (eds.), *In the Mirror of the* Phaedrus, Sankt Augustin: Academia Verlag, 171-300.

LINFORTH, I. M. (1946), "Telistic Madness in Plato, Phaedrus 244DE", *University of California Publications in Classical Philology* 13: 163-172.

LLEDÓ, E. (1992), *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria,* Madrid: Editorial Crítica.

LLEDÓ, E. (2010), *El concepto de "poíesis" en la filosofía griega*, Madrid: Dykinson.

LOBECK, C. A. (1829), *Aglaophamus; sive, De theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Regimontii Prussorum: Borntraeger.

LORIAUX, R. (1955), *L'être et la Forme selon Platon, Essai sur la Dialectique platonicienne*, Bruges: Presses Saint-Augustin.

MAFALDO, L. (2010), "Paidéia, retórica e dialética no "Fedro" de Platão", *Saberes* 3, número especial: 71-87.

MARROU, H.-I. (1948), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris : Éditions du Seuil.

MARTÍNEZ MARZOA F. (1996), *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Madrid: Istmo.

MARTÍNEZ MARZOA, F. (2007), *Muestras de Platón*, Madrid: Abada Editores.

MCCOY, M. (2008), *Plato on the rhetoric of philosophers and sophists*, Nueva York: Cambridge Universtiy Press.

MCCOY, M. (2009), "Alcidamas, Isocrates, and Plato on speech, writing, and philosophical rhetoric", *Ancient Philosophy* 29 (2): 45-66.

MITSCHERLING, J. (2005), "Plato's Misquotation of the Poets", *The Classical Quarterly* 55 (1): 295-298

MONSERRAT MOLAS, J. (1993a), "Recensió a Konrad Gaiser: *La metafísica della storia in Platone*", en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* V: 151-154.

MONSERRAT MOLAS, J. (1993b), "Recensió a Thomas A. Szlezák: *Come leggere Platone*", en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* V: 162-167.

MONSERRAT MOLAS, J. (1999), *El polític de Plato. La gràcia de la mesura*, Barcelona: Barcelonesa d'edicions.

MONSERRAT MOLAS, J. (2007a), "The Centrality of Due Mesure in the *Statesman*: between dialectics and statesmanship", en A. Bosch-Veciana & J. Monserrat Molas (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues, vol. I*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 205-222.

MONSERRAT MOLAS, J. (2007b), *Stranys, Setciències i Pentatletes. Cinc estudis de filosofia política Clàssica*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.

MONSERRAT MOLAS, J. (2008), *Estranys, setciències i pentatletes: cinc estudis de filosofia polítics clàssica*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.

MORAVCSIK, J. M. E. (1973), "Plato's Method of Division" en Moravcsik (ed.), *Patterns in Plato's Thought*, Dordrecht: Reidel, 158-180.

MORESCHINI, C. (1965), "Note critiche al *Fedro* di Platone", *Annuali della Scuola Normalle Superiore* 24: 422-432

MORGAN, M. L. (1990), *Platonic Piety: philosophy and ritual in fourth-century Athens*, New Haven & London: Yale Universitty Press.

MOORE, CH. (2011), "The Myth of Theuth in the *Phaedrus*", en C. Collobert; P. Destrée; F. Gonzalez; (eds.), *Plato's Myths*, Leiden: Brill, 279-303.

MOORE, CH. (2013), "Deception and Knowledge in the *Phaedrus*", *Ancient Philosopy* 33.1: 97-110.

MOORE, CH. (2014), "Arguing for the Immortality of the Soul in the Palinode of the *Phaedrus*", *Philosophy and Rhetoric* 47. 2: 179-208.

MOSS, J. (2012), "The Unity of the *Phaedrus,* Again", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43: 1-23.

MURPHY, J. J. (1983), *A synoptic history of classical rhetoric*, California: Hermagoras Press.

NAILS, D. (1995), *Agora, Academy and the Conduct of Philosophy*, Boston: Kluwer Academic publishers.

NAILS, D. (2002), *The people of Plato: a prosography of Plato and other Socratics,* Indianapolis: Hackett Publisihing Company.

NARCY, M. (1992), "La leçon d'écriture de Socrate dans le *Phèdre* de Platon", en *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. « Chercheurs de sagesse ». Hommage à Jean Pépin*, Paris : Institut d'Études Augustiniennes.

NATORP, P. (2004), *Plato's Theory of Ideas: an Introduction to Idealism*, Sankt Augustin: Academia.

NEHAMAS (1999), *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*, Princeton: Princeton University Press.

NELSON, L. (2008), *El método socrático*, traducción de J. Aguirre Sánchez, Cádiz: Hurqualya.

NICHOLS, M. P. (2009), *Socrates on friendship and community*: *reflections on Plato's* Symposium*,* Phaedrus*, and* Lysis, Cambridge / New York: Cambridge University Press.

NICHOLSON, G. (1999), *Plato's Phaedrus: The Philosophy of Love*, West Lafayette: Purdue University Press.

NIGHTINGALE, A. W. (1995), *Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

NUÑO MONTES, J. A. (1962), *La dialéctica platónica: su desarrollo en relación con la teoría de las formas*, Caracas: Universidad Central de Venezuela,

NUSSBAUM, M. C. (1986), *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

NUSSBAUM, M. C. (2003), "«No es cierto ese decir»: locura, razón y retractación en el *Fedro*", en Nussbaum, *La fragilidad del bien*, traducción de Antonio Ballesteros, Madrid: Antonio Machado Libros, 269-308.

OGILVY, J. A. (1971), "Socratic Method, Platonic Method, and Authority", *Educational Theory* 21: 3-16.

OLIVEIRA, S. (2013), "Τυφῶν and ἄτυφος μοῖρα: Socrates' Anthropological Either/Or in the *Phaedrus* (229e-230a)", en M. J. de Carvalho, A. Caeiro and H. Telo (eds.), *In the Mirror of the* Phaedrus, Sankt Augustin: Academia Verlag, 23-62.

PAISSE, J. M. (1972), "La Métaphysique de l'âme humaine dans le *Phèdre* de Platon", *Bulletin de l'association G. Budé* 31 : 469-478.

de PAIVA MONTENEGRO, M. A. (2010), "*Peri physeos psychés*: Sobre a Natureza da Alma no *Fedro* de Platão", *Kriterion* 122: 441-457.

PARMENTIER, L. (1914), "L'epigramme du tombeau de Midas et la question du cycle épique", en *Bulletin de l'Académie Royale Belgique. Classe des Lettres:* 341-394 .

PARKER, R. (1983), *Miasma, Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford: Clarendon Press.

PENDER, E. (2007), "Sappho and Anacreon in Plato's *Phaedrus*", *Leeds international classical studies* 6.4. [http://lics.leeds.ac.uk/2007/200704.pdf].

PEÑALVER GÓMEZ, P. (1986), *Márgenes de Platón: La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, Murcia: Universidad de Murcia.

PÉPIN, J. (1976), *Mythe et Allégorie. Les Origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes,* Nouvelle édition révisée et augmentée, Paris : Études augustiniennes.

PETIT, A. (1995), "L'art de parler dans le *Phèdre* du Platon", *Hermès* 15, 1995 : 11-40.

PERELMAN, C. (1981), "La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue", *Revue de métaphysique et de morale* 60 : 452-476.

PIEPER, J. (1965), *Entusiasmo y delirio divino: Sobre el diálogo platónico "Fedro"*, traducción de C. García, Madrid: Ediciones Rialp.

PLANINC, Z. (2001), " Homeric Imagery in Plato's *Phaedrus*", en Z. Planinc (ed.), *Politics, Philosophy, Writing: Plato's Art of Caring for Soul*, Columbia and London: University of Missouri Press, 122-159.

POULAKOS, T. y DEPEW, D. J. (2004), *Isocrates and civic education*, Austin: University of Texas Press.

PÒRTULAS, J. (2009²); *Introducció a la Ilíada: Homer, entre la història i la llegenda,* Barcelona: Fundació Bernat Metge-Alpha.

PRESS, G. A. (ed.) (2000), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

PRINCE, B. D. (2011), *Plato, Souls, and Motions* [Tesis doctoral], Houston: Rice University.

RABBÅS, Ø (2010), "Writing, Memory, and Wisdom: the Critique of Writing in the *Phaedrus*", *Symbolae Osloenses* 84: 26-48.

RAMNOUX, C. (1968), "Nouvelle réhabilitation des Sophistes", *Revue de métaphysique et de morale* 73.1 : 1-15.

RAVEN, J. E. (1965), *Plato's thought in the making: A study of the development of his metaphysics*, Cabridge: Cambridge University Press.

REALE, G. (2003), *Por una nueva interpretación de Platón*, traducción de M. Pons, Barcelona: Herder Editorial: 75-94.

REED, J. D. (1996), "Antimachus on Adonis?", *Hermes* 124: 281-283.

RINELLA, M. A. (2000), "Supplementing the ecstatic: Plato, the Eleusinian Mysteries and the *Phaedrus* ", *Polis* 17: 61-78.

ROBIN (1908), L., *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris : Félix Alcan Editeur.

ROBINSON, T. M. (1995²), *Plato's psychology*, Toronto: University of Toronto Press.

ROHDE, E. (1948), *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, traducción de W. Roces, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

RODIS-LEWIS, G. (1975), "L'articulation des thèmes du *Phèdre*", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 165 : 3-34.

ROMEYER, G. (1993³), *Les sophistes*, Paris, Presses Universitaires de France.

de ROMILLY (1988), *Les grans sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris : Éditions de Fallois.

ROSEN, S. (1968), *Plato's Symposium*, New Haven: Yale University Press.

ROSEN, S. (1988), *The Quarrel Between Philosophy and Poetry. Studies in Ancient Thought*, New York: Routledge.

ROSEN, S. (1992), *Hermenèutica com a política*, traducció de X. Ibañez, Barcelona: Barcelonesa d'edicions.

ROSENMEYER, T. G. (1962), "Plato's Prayer to Pan (*Phaedrus* 279 B8-C3)", *Hermes* 90.1: 34-44.

ROSS, D. (1953), *Plato's Theory of Ideas*, Oxford: Oxford Clarendon Press.

ROSSETTI, L. (ed.) (1992), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag.

ROSSITTO, C. (1989), "Sull'uso dialettico e retorico del termine "exétasis" nella tradizione platonico-aristotelica", in E. Berti e L. M. Napolitano Valditara (eds.), *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila-Roma: Japadre.

ROWE, C. (1984), *Plato*, Brighton: Harvester Press.

ROWE, C. (1986), "The Argument and Structure of Plato's *Phaedrus*", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 32: 106-125.

ROWE, C. (1989), "The Unity of the *Phaedrus*: A Reply to Heath", *Oxford Classical Studies in Ancient Philosophy* 7: 175- 188.

ROWE, C. J. (2007), *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge: Cambridge University Press.

ROWE, C. (2009) "The charioteer and his horses: an example of Platonic myth-making", in C. Partenie (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge: Cambridge University Press, 134-147.

RUILOBA PALAZUELOS, F. (1952), *Epílogo al* Fedro, Santa Cruz de Tenerife: Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de la Laguna. Publicaciones de la Facultad.

RUTHERFORD, R. B. (1995), *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic interpretation*, London: Duckworth.

RYAN, E. E. (1979), "Plato's *Gorgias* and *Phaedrus* and Aristotle's theory of rhetoric: a speculative account", *Athenaeum Society of Nova Scotia* 57: 452-461.

RYAN, P. (2012), *Plato's Phaedrus: a Commentary for Greek Reader*, Norman: University of Oklahoma Press.

SALA, E. (2007), *Il Fedro di Platone. Commento,* [Tesis doctoral], Padova: Università Degli Studi di Padova. [ http://paduaresearch.cab.unipd.it/891/1/tesi_SALA_EVA.pdf].

SALES, J. (1992), *Estudis sobre l'ensenyament platònic. I. Figures i desplaçaments*, Barcelona: Anthropos.

SALES, J. (1996), *A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic II*, Barcelona: Barcelonesa d'edicions.

SALES, J. (2007), "Between Artleness and Ability: an interpretation of *Hipias Minor*", en A. Bosch-Veciana & J. Monserrat Molas (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues, vol. I.,* Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 59-76.

SALES, J. (2010), "Two Figures of Platonic Hermeneutics: The Wealthy Young Man and the Wall", en A. Bosch-Veciana & J. Monserrat Molas (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues, vol. II,* Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 15-28.

SALES, J. y MONSERRAT, J. (2010), "La excepcionalidad de la Arete Gorgiana: Sobre la necesidad de una revisión de las determinaciones de la concreción política aristotélica", *Pensamiento* 66 [247]: 35-54

SALES, J. y MONSERRAT, J. (2013), "Sobre el Lógos de Lísias al Fedre", en M. J. de Carvalho, A. Caeiro and H. Telo (eds.), *In the Mirror of the* Phaedrus, Sankt Augustin: Academia Verlag, 63-76.

SALLIS, J. (1975), *Being and Logos: reading the Platonic Dialogues*, Pittsburgh: Duquense University Press.

SCHAERER, R. (1938), "Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique", *Revue de métaphysique et de morale* 48 : 181-209.

SCHEFER, C. (2003), "Rhetoric as Part of an Initiation in the Mysteries", en A. N. Michelini (ed.), *Plato as Author: the Rhetoric of Philosophy*, Leiden: Brill, 175-196.

SCHLEIERMACHER, F. E. D. (1973), *Introductions to the Dialogues of Plato*, translated by W. Dobson, New York: Arno Press.

SCOLNICOV, S. (1988), *Plato's Metaphysics of Education,* London: Routledge.

SCOTT, D. (2011), "Philosophy and madness in the *Phaedrus*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 41: 169-200

SERRANITO, F. (2013), "A Somewhat Unconvincing Start: The First Three Kinds of Beneficial Μανία in the Palinode", en M. J. de Carvalho, A. Caeiro and H. Telo (eds.), *In the Mirror of the* Phaedrus, Sankt Augustin: Academia Verlag, 77-112.

SHEPPARD, A. (1980), "The Influence of Hermias on Marsilio Ficino's Doctrine of Inspiration", *Journal of the Warburg and Courtauld institutes* 43: 97-109.

SHOREY, P. (1903), *The Unity of Plato's Thought*, Chicago: University of Chicago Press.

SHOREY, P. (1909), "Φύσις, Μελέτη, Ἐπιστήμη", *Transactions of the American Philological Association* 40: 185-201.

SHOREY, P. (1932), "On Plato *Phaedrus* 250d", *Classical Philology* 27: 280-282.

SHOREY, P. (1933), "On the *Erotikos* of Lysias in Plato's *Phaedrus*", *Classical Philology* 28: 131-132.

SINAIKO, H. L. (1965), *Love, Knowledge, and Discourse in Plato*: *Dialogue and Dialectic in* Phaedrus, Republic, Parmenides, Chicago: University Press of Chicago.

SNELL, B. (1953), *The Discovery of the Mind. The Greek origin of European Thought*, translated by Rosenmeyer, Massachusetts: Harvard University Press.

SOLANA, J. (2000), *El camino del ágora: filosofía política de Protágoras de Abdera*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

SOLANA, J. (2006), *De Logos a Physis. Estudio sobre el poema de Parménides*; Zaragoza: Mira Editores.

SOLANA, J. (2013), *Más allá de la ciudad: el pensamiento político de Sócrates*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

SOLÈRE-QUÉVAL, S. (2001), "Les entretiens en tête-à-tête dans l'œuvre de Platon", en Cossuta (ed.) *La forme dialogue chez Platon : évolution et réceptions*, textes réunis par F. Cossutta et M. Narcy, Grenoble: Diffusion Harmonia Mundi, 49-68.

SORABJI, R. (2005), *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD*; Ithaca: Cornell University Press.

de SOUZA, A. A. (2013), "Pindar's ἀσχολία and Plato's σχολή", en M. J. de Carvalho, A. Caeiro and H. Telo (eds.), *In the Mirror of the* Phaedrus, Sankt Augustin: Academia Verlag, 13-22.

STENZEL, J. (1940), *Plato's method of Dialectic*, translated by D. J. Allan, Oxford: Clarendon Press.

STERN, J. (1978), "Theocritus' Epithalamium for Helen", *Revue belge de philologie et d'histoire 56:* 29-37.

STRAUSS, L. (1964), *The City and the Man*, Chicago: University of Chicago Press [Strauss, L. (2000), *La ciutat i l'home*, trad. de J. Galí Herrera i J. Monserrat Molas, Barcelona: Barcelonesa d'edicions].

STRAUSS, L. (2006), *El problema de Sòcrates (cinc conferències)*, traducció de J. Monserrat, y V. Olivares, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.

STAVRU, A. (2011), "Interiorità ed esteriorità nell preghiera conclusiva del *Fedro* (279b-c)" en Casertano (ed.), *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*, Napoli: Loffredo, 269-284.

SVENBRO, J. (1984); *La parola e il marmo. Alle origini della poetica greca;* cura e traduzione di Pierpaolo Rosati, Torino: Boringhieri.

SVENBRO, J. (1988), *Phrasikleia: Anthropologie de la Lecture en Grèce Ancienne*, Paris : Éditions la Découverte.

SWIFT RIGINOS, A. (1976), *Platonica: the Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden: Brill.

SZLEZÁK, TH. (1989[2]), *Platone e la scrittura della filosofia. Analisis di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, introduzione e traduzione di G. Reale, Milán: Pubblicazzioni della Università cattolica del Sacro Cuore: 53-100.

SZLEZÁK, TH. (1991), *Come leggere Platone,* traduzione di N. Scotti, Milano : Rusconi.

TAYLOR, A. E. (1960), *Plato. The man and his work,* London: Methuen.

TELO, E. (2013), "Recalling the Godly Rhythm of Yore", en M. J. de Carvalho, A. Caeiro and H. Telo (eds.), *In the Mirror of the* Phaedrus, Sankt Augustin: Academia Verlag, 113-168.

THESLEFF, H. (1967), *Studies in the Style of Plato*, Helsinki: Distribuit Akateeminen Kirjakauppa.

THESLEFF, H. (2009), *Platonic Patterns,* Las Vegas: Parmenides Publishing.

THOMAS, R. (1992), *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge: Cambridge University Press.

THORNTON, B. S. (1997), *Eros: the myth of ancient Greek sexuality,* Boulder: Westview Press.

TIMOTIN, A. (2012), *La démonologie platonicienne: Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Lieden-Boston : Brill, 2012.

TOO, Y. L. (1995), *The rhetoric of identity in Isocrates: text, power, pedagogy,* Cambridge: Cambridge University Press.

TORDESILLAS, A. (1992), "Kairos dialectique, kairos rhétorique. Le projet platonicien d'une rhétorique philosophique perpétuelle", en Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag.

TORDESILLAS, A. (2007), "Hablar en su debido tiempo. Improvisación y "kairos" en Alcidamante de Elea", *Diálogos* v. 42 n. 90: 345-360.

TORDESILLAS, A. (2013), "Discours rhétoriques et conduite des âmes: dialectique, psychagogie, politique dans le «Phèdre» de Platon", en M. J. de Carvalho, A. Caeiro and H. Telo (eds.), *In the Mirror of the* Phaedrus, Sankt Augustin: Academia Verlag, 257-270.

TORRES, B. (2013), *Raó, plaer i bona vida en el* Fileb *de Plató*, [tesis doctoral], Barcelona: Universitat de Barcelona. [http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/104111/BTM_TESI.pdf?sequence=1].

TRABATTONI, F. (1993), "Platone, Aristotele e la metafisica classica", *Rivista di Storia della Filosofia* 48: 663-692.

TRABATTONI, F. (1994), *Scrivere nell'anima: verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze: Nuova Italia.

TRABATTONI, F. (1998), *Platone*, Roma: Carocci.

TRABATTONI, F. (1999), *Oralità e escritture in Platone*, Milano: Cooperativa Universitaria Editrice Milanese.

TRABATTONI, F. (2001), "Persuasione e scrittura nelle Leggi platoniche", *Rivista di Storia della Filosofia* 56 (2001): 357-371.

TRABATTONI, F. (2001), "L'argomentazione platonica", προβλήματα 1: 7-38.

TRABATTONI, F. (2003), "Il sapere del filosofo", en M. Vegetti (ed.), Platone, *La Repubblica*: libri VI-VII, a cura di M. Vegetti, Napoli: Bibliopolis: 151-186.

TRABATTONI, F. (2005a), *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma: Carocci Editore.

TRABATTONI, F. (2005b), "Dialettica e persuasione nei dialoghi di Platone", en G. Reggi (ed.) *Letteratura e riflessione filosofica nel mondo greco-romano*, Lugano: Sapiens editrive, 41-59.

TRABATTONI, F. (2006), "L'intuizione intellettuale in Platone. In margine ad alcune recenti publicazioni", *Rivista di Storia della Filosofia* 61 (3/2006): 701-709.

TRABATTONI, F. (2007), "Una breve replica", *Rivista di Storia della Filosofia* 62 (1/2007): 61-62.

TRABATTONI, F. (2010), "Fondazionalismo o coerentismo? In margine alla terza definizione di ἐπιστήμη nel «Teeteto»", en G. Mazzara e V. Napoli (ed.), *Platone. La teoria del sogno nel «Teeteto»*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 295-327.

TRABATTONI, F. (2011a), "Myth and Truth in Plato's *Phaedrus*", en C. Collobert; P. Destrée; F. Gonzalez; (eds.), *Plato's Myths*, Leiden: Brill, 305-321.

TRABATTONI, F. (2011b), "Un'interpretazione "platonica" del primo discorso di Socrate nel *Fedro*", en Casertano (ed.), *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*, Napoli: Loffredo, 285-305.

TRABATTONI, F. (2012), "Dialogo", en P. D'Angelo (ed.), *Forme letterarie della filosofia*, Roma: Carocci, 105-124.

UNTERSTEINER, M. (1993), *Les sophistes*, traduction de Tordesillas, Paris : Vrin, 2 vol.

VAHLEN, J. (1903), *Ueber die Rede des Lysias in Plato's Phaedrus*, Berlin: Reichsdruckerei.

VANHOUTTE, M. (1956), *La méthode ontologique de Platon*, Lovaina-Paris : Publication de l'Université Lovanium de Léopoldville.

VEGETTI, M. (1995), *La medicina in Platone*, Venezia: Il Cardo Editores.

VERDENIUS, W. J. (1955), "Notes on Plato's *Phaedrus*", *Mnemosyne* 8 : 265-289.

VERNANT, J. P. (1992); *Los orígenes del pensamiento griego*, traducción de M. Ayerra, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

VICAIRE, P. (1960), *Platon. Critique Littéraire*, Paris: Librairie C. Klincksieck.

VIDAL-NAQUET, P. (2004), *El espejo roto. Tragedia y política en la Grecia Antigua*, traducción de M. Llinares, Madrid: Abada editores.

VLASTOS, G. (1981²), *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press.

VOEGELIN, E. (1966), *Plato*, Baton Rouge: Louisiana State University Press.

de VRIES, G. J. (1969), *A commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam: Hakkert.

de VRIES, G. J. (1953), "Isocrates in the *Phaedrus*: A Reply", *Mnemosyne* 6: 39-45.

de VRIES, G. J. (1971), "Isocrates' Reaction to the *Phaedrus*", *Mnemosyne* 24: 387-390.

WALBE, E. (1888), *Syntaxis Platonicae specimen*, Diss: Bonn.

WASSON, R. G.; HOFMANN, A.; RUCK, C. A. P. (1978), *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*, traducción de F. Garrido México: Fondo de Cultura Económica.

WEAVER, R. M. (1970), "The *Phaedrus* and the Nature of Rhetorics", en *Language Is Sermonic*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 57-83.

WEINSTOCK, H. (1912), *De erotico Lysiaco: (Platonis* Phaedrus *231-234 c.)*, [tesis doctoral], Münster: Monasterii Guestf.

WERKMEISTER, W. (1976), "Reason and Rotation: Circular Movement as the Model of Mind (Nous) in later Plato" en W. Werkmeister (ed.), *Facets of Plato's philosophy*, *Phronesis*, Suppl. Vol. 2: 70-102.

WERNER, D. S. (2007), "Plato's *Phaedrus* and the Problem of Unity", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 32: 91-137.

WERNER, D. S. (2011), "Plato on Madness and Philosophy", *Ancient Philosophy* 31. 1: 47-72.

WERNER, D. S. (2012), *Myth and Religion in Plato's Phaedrus*, Nueva York: Cambridge.

WEST, M. L (1975), *Immortal Helen*, London: Bedford College.

WHITE, D. A. (1993), *Rhetoric and reality in Plato's Phaedrus*; Nueva York: State University of New York Press.

WHITE, H. (1979), "Textual and Interpretative Problems in Theocritus' Idyll XVIII", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 3: 106-116.

von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (1920), *Platon*, Berlin: Weidmann.

WILLIAM, M. (1940), "The Unity of Plato's *Philebus*", *Classical Philology* 35 [2]: 154-179.

YUNIS, H. (2008), "Dialectic and Rhetoric in Plato's *Phaedrus*", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 24: 230-248.